Georg Simmel

FILOSOFIA DEL DINERO



INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS

GEORG SIMMEL

FILOSOFIA DEL DINERO

Título original:
«PHILOSOPHIE DES GELDES»

Sechste Auflage

Georg Simmel

Traducido por
RAMON GARCIA COTARELO

Depósito Legal: M. 36.115 - 1976
ISBN: 84-259-0588-5

IMP. T. SUC. DE VDA. DE GALO SÁEZ - Mesón de Paños, 6 - MADRID-13

Todo ámbito de investigación muestra dos límites en los cuales el pensamiento pasa de la forma exacta a la filosófica. Los fundamentos del conocimiento, al igual que los axiomas de toda zona especial transfieren su representación y su comprobación a una ciencia principal, cuyo objetivo infinito es el pensamiento carente de presupuestos, un objetivo que no pueden alcanzar las ciencias especiales, ya que éstas no dan un paso sin comprobación, es decir, sin presupuestos de carácter objetivo o metodológico. Al representar e investigar estos presupuestos, la filosofía no puede prescindir de ellos por completo; aparece aquí la última frontera del conocimiento en la que se asienta una aspiración de poder y el atractivo de lo no verificable y que, merced al progreso de las comprobaciones, nunca se encuentra en el mismo lugar. El comienzo del ámbito filosófico señala, al mismo tiempo, el límite inferior del ámbito exacto, y su límite superior se encuentra allí donde los contenidos siempre fragmentarios del saber positivo tratan de completar una imagen del mundo por medio de conceptos excluyentes, o referirse a la totalidad de la vida. La historia de las ciencias muestra la forma filosófica de conocimiento como la más primitiva, como un mero resumen de las manifestaciones en conceptos generales, y este procedimiento provisional resulta indispensable en lo relativo a muchas cuestiones, especialmente aquellas pertenecientes a las valoraciones y a las conexiones más generales de la vida espiritual, a las que, hasta ahora, no podemos responder con exactitud ni de las que podemos prescindir. Es tan poco probable que la empiria total sustituya a la filosofía como interpretación, matización e insistencia individualizada sobre lo real, como que la perfección de la reproducción mecánica haga inútiles las manifestaciones de las bellas artes.

De esta determinación del lugar de la filosofía en general se derivan los derechos que ésta posee frente a los objetos individuales. Si existe una filosofía del dinero, únicamente puede

situarse más allá y más acá de la ciencia económica del dinero: su función es representar los presupuestos que otorgan al dinero su sentido y su posición práctica en la estructura espiritual, en las relaciones sociales, en la organización lógica de las realidades y de los valores. Tampoco se trata aquí de la cuestión del origen del dinero, pues ésta pertenece a la historia y no a la filosofía. Por más alto que valoremos los beneficios que el estudio de su proceso histórico añade a la comprensión de un fenómeno, lo cierto es que el sentido y el significado internos del resultado del proceso descansan sobre conexiones de carácter conceptual, psicológico y ético, que no son temporales, sino puramente objetivas, realizadas por las fuerzas de la historia, pero que no se agotan en la contingencia de la misma. La importancia, la dignidad, el contenido del derecho, por ejemplo, de la religión, del conocimiento, superan la cuestión de los caminos seguidos en su realización histórica. La primera parte de este libro trata de deducir el dinero de aquellas condiciones que atañen a su esencia y el sentido de su existencia.

La manifestación histórica del dinero, cuya idea y estructura tratamos de derivar de los sentimientos de valor, de la práctica de las cosas y de las relaciones recíprocas de los seres humanos, tomado todo ello como presupuestos, constituye la parte segunda o sintética, y estudia también su influencia sobre el mundo de lo interior: el sentimiento vital de los hombres y el encadenamiento de sus destinos, la cultura general. Se trata aquí, pues, por un lado, de conexiones exactas, por razón de su esencia, e investigables por separado que, sin embargo, en el actual estado de avance de nuestros conocimientos, no lo son si no es por medio de una actitud filosófica, esto es, a través de un vistazo general, que sustituya los procesos únicos por las relaciones de conceptos abstractos; por otro lado, se trata de causaciones espirituales que suelen ser cuestiones de interpretación hipotética y constituyen reproducciones artísticas no siempre libres de matices individuales. Tal ramificación del principio monetario en las evoluciones y las valoraciones de la vida interior se encuentra tan alejada de la ciencia económica del dinero como lo estaba el problema de la primera parte. La una ha de hacer comprensible la esencia del dinero a partir de las condiciones y relaciones de la vida general; la otra, por el contrario, ha de hacer comprensible la esencia y conformación de la última a partir de la influencia del dinero.

En esta investigación no hay ni una línea escrita en el espíritu de la economía política. Ello quiere decir que manifestaciones como valor y compra, cambio y medio de cambio, formas de producción y acumulación de valores, que la economía estudia desde un punto de vista, aquí se estudian desde otro. Solamente la parte de éstos referida a la economía política, la que muestra mayor interés práctico, la elaborada más a fondo, la representable de modo más exacto, fundamenta el derecho aparente de ver estos fenómenos como «hechos de la economía política» por antonomasia. Pero al igual que la aparición del fundador de una religión no es solamente un fenómeno religioso, sino que también se puede investigar bajo las categorías de la psicología, incluso de la patología, de la historia general y de la sociología, al igual que una poesía no es solamente un hecho perteneciente a la historia de la literatura, sino también a la estética, a la filología y a la biografía, al igual que el punto de vista de una ciencia, que, en general, siempre supone una división de trabajo, nunca agota la totalidad de una realidad, del mismo modo, el hecho de que dos seres humanos intercambien el producto de su trabajo no es solamente algo perteneciente a la economía política, ya que un hecho de este tipo, esto es, uno cuyo contenido se agote en el cuadro de la economía política, no existe en absoluto. Con la misma razón se puede considerar aquel intercambio como un hecho psicológico, moral y hasta estético. E, incluso aunque se examine desde un punto de vista de la economía política, tampoco así se llega a un punto exhaustivo, sino que, aún bajo esta formulación, pasa a ser objeto de la observación filosófica, cuya tarea es comprobar sus presupuestos por medio de conceptos y hechos no económicos y sus consecuencias para los valores y conexiones no económicos.

En relación con este problema, el dinero no es más que un medio, un material o ejemplo para la representación de las relaciones que existen entre las manifestaciones más externas, reales y contingentes y las potencias más ideales de la existencia, las corrientes más profundas de la vida del individuo y de la historia. El sentido y la meta de todo esto es trazar una línea directriz que vaya desde la superficialidad del acontecer económico hasta los valores y significaciones últimos de todo lo humano. El sistema filosófico abstracto se mantiene tan alejado de las manifestaciones aisladas, especialmente de la existencia práctica, que tan sólo puede postular su redención del aislamiento, de la falta

de espiritualidad e, incluso, de la adversidad de la primera impresión. Aquí se ha de manifestar aquélla según un ejemplo, esto es, según el ejemplo del dinero que no solamente muestra la indiferencia de la pura técnica económica, sino que, por así decirlo, es la misma indiferencia, en la medida en que toda su significación final no reside en él mismo, sino en su transferencia a otros valores. Al manifestarse aquí del modo más evidente la contradicción entre lo aparentemente externo y carente de esencia y la sustancia interior de la vida, habrá de reconciliarse del modo más eficaz, si es que su peculiaridad se ha de evidenciar no sólo activa y pasivamente, imbricada en toda la extensión del mundo espiritual, sino también como símbolo de las formas más esenciales del movimiento. La unidad de estas investigaciones, pues, no reside en la afirmación de un contenido singular del conocimiento y de sus pruebas, que irían aumentando lentamente, sino en la posibilidad, que está por demostrar, de que se puede encontrar la totalidad de su sentido en cada singularidad de la vida. La enorme ventaja del arte frente a la filosofía es que aquel se plantea, de cada vez, un problema concreto, claramente definido: un ser humano, un paisaje, un estado de ánimo y, posteriormente, toda ampliación, toda generalización, toda añadidura de un rasgo mayor del sentimiento vital, aparece como un enriquecimiento, como un regalo y, al mismo tiempo, como una dicha inmerecida. Por el contrario, la filosofía, cuyo problema es la totalidad del ser, procura limitarse ante la magnitud de éste y dar de sí menos de lo que parece obligada. De lo que se trata aquí, en cambio, es de afrontar el problema limitado y reducido, a fin de resolverlo por medio de su ampliación y su extensión a la totalidad y a la generalidad.

Desde una perspectiva metodológica, podemos formular nuestra intención primaria del modo siguiente: echar los cimientos en el edificio del materialismo histórico de forma tal que se mantenga el valor explicativo de la importancia de la vida económica en la causación de la cultura espiritual y, al mismo tiempo, se reconozca a las formas económicas como resultado de valoraciones y corrientes más profundas, de presupuestos psicológicos y hasta metafísicos. En la práctica del conocimiento todo esto se desarrolla en una reciprocidad sin fin: en toda interpretación de una construcción ideal por medio de otra económica hay que respetar la exigencia de comprender ésta, a su vez, en razón de otras profundidades ideales para las que, por

otro lado, hay que encontrar de nuevo la infraestructura económica general y, así, hasta lo infinito. En esta alternancia y enredo de los principios conceptuales y opuestos de conocimiento resulta práctica y viva para nosotros la unidad de las cosas, aparentemente inalcanzable para nuestro conocimiento y, sin embargo, manifestando sus conexiones.

Las intenciones y métodos reseñados hasta aquí no tendrían derecho a ningún tratamiento especial si no pudieran servir a una multiplicidad significativa de convicciones filosóficas básicas. La unión de las singularidades y las superficialidades de la vida con sus movimientos más profundos y esenciales y su interpretación, según su sentido general, se puede realizar tanto desde la perspectiva del idealismo como desde la del realismo, desde la de la razón como desde la de la voluntad, desde la interpretación absolutista del ser como desde la relativista. Las investigaciones que siguen están realizadas según una de estas imágenes del mundo que consideramos como la expresión más adecuada de los conocimientos y sentimientos actuales, con exclusión decidida de las opuestas; en el peor de los casos, ello puede suponer que tales investigaciones tengan sólo el carácter de un ejemplo tópico que, si bien puede ser desafortunado desde un punto de vista objetivo, tiene importancia metodológica bajo la forma de futuras direcciones de investigación.

* * *

Los cambios de la segunda edición no afectan para nada a los temas principales. Solamente hemos pretendido que estos temas sean más comprensibles y asimilables mediante nuevos ejemplos y elaboraciones y, sobre todo, mediante una profundización en los fundamentos.

CAPITULO I

VALOR Y DINERO

I

El orden de las cosas, en el que éstas se sitúan como realidades naturales, descansa sobre el presupuesto de que toda la diversidad de sus atributos se concentra en una unidad de la esencia: la igualdad ante la ley natural, las cantidades constantes de materia y energía, la fungibilidad de las manifestaciones más diversas nivelan las diferencias que aparecen en la primera impresión, reduciéndolas a un parentesco e igualdad generales. Una observación más detallada, muestra que este concepto sólo significa que los productos del mecanismo natural, como tales, se hallan más allá de la cuestión del derecho: su concreción innegable no da lugar a ninguna prueba que pudiera confirmar su ser o su parecer, o dudar de ellos. Sin embargo, nosotros no nos damos por satisfechos con esta necesidad indiferente que caracteriza al cuadro científico-natural de las cosas, sino que, sin preocuparnos del lugar que ocupan en tal orden, añadimos a su imagen interna otra en la que la igualdad general aparece completamente quebrada, en la que la suprema exaltación de un aspecto coincide con la reducción definitiva de otro y cuya esencia más profunda no es la igualdad, sino la diferencia: esto es, la ordenación según valores. Que los objetos, los pensamientos y los acontecimientos sean valiosos no se podrá deducir nunca de su existencia y contenidos naturales; su orden, si establecido de acuerdo con los valores, se distancia enormemente del natural. Son infinitas las veces que la naturaleza ha destruido aquello que, desde el punto de vista de su valor, podría aspirar a una mayor duración y ha conservado lo que carece de valor, incluso aquello que consume a lo valioso el ámbito de existencia. Con esto no se postula un enfrentamiento

primordial y una exclusividad general de ambos órdenes, ya que ello supondría, después de todo, una relación recíproca y daría origen a un mundo diabólico, pero determinado, desde el punto de vista del valor, aunque tuviese signo contrario. La relación entre ambos órdenes es, más bien, contingencia absoluta. Con la misma indiferencia con que, unas veces, la naturaleza nos ofrece los objetos que nosotros valoramos, otras nos los niega. De este modo, la armonía ocasional de ambos órdenes, la actualización en el orden real de los postulados que se originan en el orden valorativo, manifiesta la misma falta de principios que el caso contrario. El mismo contenido vital puede parecernos real o valioso, pero los destinos internos que experimenta en uno u otro caso poseen significados completamente distintos. Podríamos describir el orden del acontecer natural de modo completo e ininterrumpido, sin que hubiera que recurrir para nada al valor de las cosas, al igual que la escala de nuestras valoraciones, conserva su sentido con independencia de la manifestación real de su contenido y de la frecuencia con que ésta se da. La valoración se relaciona con el ser objetivo y, por así decirlo, completo y universalmente determinado en su realidad, como si fuera luces y sombras que no proceden de él, sino que se originan en otra parte y sobre él incidieran. Conviene, sin embargo, evitar el error de creer que la elaboración de la idea de valor constituye un hecho psicológico independiente del proceso de las leyes naturales. Un espíritu sobrehumano que comprendiera el acontecer del mundo de modo completo, de acuerdo con leyes naturales, encontraría, entre éstas, asimismo, la de que los seres humanos tienen ideas de valor. Pero como este ser sólo posee un conocimiento meramente teórico, éstas no tendrían para él ningún sentido ni ninguna validez más allá de su existencia psicológica. Lo que estamos negándole aquí a la naturaleza, como casualidad mecánica, es sólo el significado objetivo y de contenido de la idea de valor, en tanto que el acontecer espiritual, que convierte tal contenido en el hecho de nuestra conciencia, se halla imbricado, sin más, en la propia naturaleza. La axiología, como proceso psicológico real, es parte del mundo natural; pero lo que con ella pretendemos, su significado conceptual, es algo opuesto e independiente de este mundo, tanto más cuanto que es la totalidad del mismo mundo, visto desde una perspectiva especial. Conviene tener claro que toda nuestra vida, en cuanto a su conciencia, discurre según sentimientos y apreciaciones de valor y que solamente adquiere sentido e importancia en la medida en

que los elementos mecánicos de la realidad, trascendiendo su contenido objetivo, nos comunican una cantidad y una calidad infinitas de valores. En el momento en que nuestra alma deja de ser un mero espejo desinteresado de la realidad —lo que, quizá, no es jamás, ya que hasta el mismo conocimiento objetivo sólo puede originarse en una valoración de sí mismo— vive en el mundo de los valores, que aprehende los contenidos de la realidad según un orden completamente autónomo.

Así, pues, el valor constituye, en cierto modo, la contrapartida del ser y como forma general y categoría de la imagen del mundo, resulta comparable con aquél en muchos aspectos. Kant ha señalado que el ser no es ningún atributo de las cosas, puesto que cuando, de un objeto que hasta ahora sólo existía en mi pensamiento, digo que existe, no por ello el objeto gana atributo nuevo alguno, ya que, de ser así, no existiría la misma cosa que yo había pensado antes, sino otra distinta. Del mismo modo, tampoco le crece ningún nuevo atributo a una cosa porque yo diga de ella que es valiosa, puesto que ya viene valorada por razón de los atributos que posee: su ser universalmente determinado es lo que se eleva a la esfera del valor. Esto se explica por medio de una de las divisiones más profundas de nuestro pensamiento. Somos capaces de pensar el contenido de la imagen del mundo con entera independencia de su existencia o inexistencia reales. Podemos representarnos los conjuntos de atributos a los que llamamos cosas, así como todas las leyes de sus conexiones y de su evolución, en su significación puramente objetiva y lógica y, de modo completamente independiente de esto, podemos preguntar por qué, cómo y cuándo se realizan todos estos conceptos o intuiciones internas. Al igual que el sentido y la concreción de contenido de los objetos no tienen nada que ver con la cuestión de si reaparecen en el ser, tampoco les influye el hecho de tener o no un lugar en la escala de valores y de cuál sea éste. No obstante, si hemos de concretar una teoría y una práctica, tendremos que averiguar los contenidos de pensamiento de ambas, y sin que podamos eludir la respuesta en ninguna de las dos. En cada uno de los dos casos se ha de dictaminar un ser o no ser inequívoco y cada uno de los dos ha de tener una posición muy concreta para nosotros en la jerarquía escalonada de los valores —desde los más elevados, pasando por los indiferentes, hasta los valores negativos— ya que la indiferencia es un rechazo de la valoración, que puede tener una esencia muy positiva y en su trasfondo hay siempre una posi-

bilidad de interés, de la que no se hace ningún uso por el momento. La significación principal de esta exigencia, que condiciona la totalidad de la constitución de nuestra imagen del mundo, no sufre alteración alguna por el hecho de que nuestros medios de conocimiento suelan ser insuficientes para decidir sobre la realidad de los conceptos y, con la misma frecuencia, el alcance y la seguridad de nuestros sentimientos no lleguen a realizar una jerarquía de los valores de las cosas, en especial una que sea constante y universal. Frente al mundo de los meros conceptos, de las cualidades y las determinaciones objetivas, se hallan las grandes categorías del ser y del valor, formas de alcance general que toman su material de aquel mundo de los contenidos puros. Ambas tienen en común un carácter fundamental, es decir, que es imposible reducirlas la una a la otra o ambas a elementos más simples. Por este motivo, no resulta lógicamente demostrable de modo inmediato el ser de cualquier cosa; el ser es, más bien, una forma originaria de nuestra representación, que puede ser sentida, experimentada, creída, pero que no se puede deducir de aquello que aún no la conoce. Una vez que tal representación ha alcanzado un contenido singular, por medio de un hecho que trasciende la lógica, las conexiones lógicas se apoderan de ella y la hacen llegar hasta donde ellas mismas alcanzan. Así podemos decir, por lo regular, por qué admitimos una realidad determinada: precisamente porque ya hemos admitido otra con anterioridad, cuyas determinaciones están intrínsecamente ligadas con las de ésta. Sin embargo, la realidad de la primera solamente se puede demostrar por medio de una transferencia similar a una forma más fundamental. Esta regresión, sin embargo, ha de tener un último eslabón cuyo ser venga dado finalmente por medio del sentimiento inmediato de una convicción, una afirmación, un reconocimiento o, más correctamente, en su calidad de tal sentimiento. De esta misma manera actúa el valor frente a los objetos. Todas las pruebas del valor de un objeto únicamente señalan a la necesidad de atribuir a otro objeto dudoso el valor presupuesto e indudable que, por el momento, se había reconocido al primero. Por qué razones hacemos esto, se demostrará más adelante; aquí nos basta con admitir que lo que entendemos por pruebas del valor es siempre la trasmisión de valores existentes a objetos nuevos, cualquiera que sea la esencia del valor mismo —o la razón por la que éste fue originariamente adscrito al objeto— que después se proyecta sobre otros.

Siempre que se dé un valor, su realización y evolución posteriores son racionalmente comprensibles, ya que éstas son fieles —al menos parcialmente— a la estructura de los contenidos de realidad. La existencia del valor, sin embargo, es un fenómeno primigenio. Todas las deducciones del valor hacen reconocibles las condiciones en las que, de modo inmediato se asienta éste, sin estar compuesto por ellas, al igual que todas las pruebas teóricas sólo pueden preparar las condiciones que determinan la aparición del sentimiento de la afirmación o de la existencia. Así como no podemos decir lo que en realidad sea el ser, tampoco podemos decir lo que sea el valor. Y precisamente porque ambos tienen la misma relación formal con las cosas, resultan recíprocamente tan extraños como el pensamiento y la extensión en Spinoza: al expresar éstos lo mismo, la sustancia absoluta, cada uno a su modo, autónomamente, nunca podrá el uno afectar al otro. No entran jamás en contacto porque preguntan de modo completamente distinto por los conceptos de las cosas. Pero con este paralelismo puro entre realidad y valor, el mundo no se halla partido en una dualidad estéril, en la que la necesidad de unidad del espíritu nunca encontraría satisfacción, aun cuando su destino y la forma de su búsqueda consistiese en moverse sin descanso de la multiplicidad a la unidad y de la unidad a la multiplicidad. Más allá del valor y de la realidad se encuentra lo que es común a ambos: los contenidos, aquello a lo que Platón llamaba la «ideas», lo caracterizable, lo cualitativo, lo que es conceptualmente comprensible en la realidad y en nuestras valoraciones, aquello que puede participar del mismo modo de uno y otro órdenes. Más acá de ambos se encuentra, sin embargo, aquello en lo que ambos coinciden: el alma, que comprende al uno y a la otra en su misteriosa unidad o que los produce a partir de ella misma. La realidad y el valor son, al mismo tiempo, dos idiomas distintos en los que los contenidos del mundo, lógicamente conexos y válidos en su unidad ideal, aquello que se ha denominado su «ello», se hace comprensible al alma unitaria y son también los idiomas en los que el alma puede expresar la imagen pura de estos contenidos que, en sí, está más allá de esta contradicción. Y quizá estos dos resúmenes, el cognoscitivo y el valorativo puedan ser abarcados por una unidad metafísica para la cual el lenguaje carece de palabra, como no sean los símbolos religiosos. Quizá haya una perspectiva en el mundo desde la cual no existen ni las distancias ni las divergencias que experimentamos entre la realidad

y el valor, en la que ambos órdenes resulten ser uno solo; ya porque esta unidad no tenga nada que ver con aquellas categorías, sino que, con altanera indiferencia, se sitúa por encima de ellas, ya porque no sea más que un entrelazamiento armónico, igual en todos sus puntos, que nuestra forma de comprensión, al modo de un aparato óptico defectuoso, tiende a desgarrar y a separar en fragmentos y direcciones opuestas.

El carácter del valor, como se puso de manifiesto al contrastarlo con la realidad, es lo que se acostumbra a llamar su subjetividad. Como quiera que uno y el mismo objeto puede representar el grado más elevado del valor para un alma y el más bajo para otra y que, por el contrario, la diversidad más universal y manifiesta de los objetos puede unirse en la igualdad de su valor, parece que el origen de la valoración sólo puede ser el sujeto, con sus estados de ánimo y reacciones normales o especiales, duraderas o cambiantes. No merece la pena señalar que esta subjetividad no tiene nada que ver con aquella otra a la que se ha atribuido la totalidad del mundo, bajo la forma de «mi idea del mismo». Pues que la subjetividad que se atribuye al valor sitúa a éste en contradicción con los objetos dados y terminados, con absoluta indiferencia acerca de cómo se han llegado a producir. Dicho de otro modo: el sujeto que comprende a todos los objetos es distinto de aquél que se halla frente a éstos; para nada interviene aquí la subjetividad que el valor comparte con todos los objetos. Esta subjetividad tampoco tiene el sentido de lo arbitrario: su independencia frente a la realidad no significa que la voluntad, con libertad ilimitada y caprichosa, la hubiera ido repartiendo acá y allá. Lo que sucede, más bien, es que la conciencia la encuentra ya como un hecho que, de modo inmediato, es tan inalterable como la propia realidad. Después de todas estas consideraciones, a la subjetividad del valor no le resta sino lo negativo, esto es, que el valor no está adherido a los objetos del mismo modo que el color o la temperatura, ya que éstos —si bien determinados por nuestras disposiciones sensoriales— van también acompañados de un cierto sentido de dependencia inmediata en relación con el objeto, sentido del que aprendemos a prescindir al hablar del valor, en vista de la indiferencia entre los órdenes de la realidad y de los valores. Más esenciales y más fructíferos que esta determinación son aquellos casos en los que, sin embargo, los hechos psicológicos parecen desmentirla.

Cualquiera que sea el sentido empírico o trascendental con que se hable de las «cosas», a diferencia del sujeto, en ningún caso es el valor uno de sus «atributos», sino un juicio sobre ellas, que el sujeto formula. No obstante, ni el sentido y contenido profundos del concepto de valor, ni su importancia dentro de la vida espiritual individual, ni los acontecimimentos o configuraciones sociales prácticos vinculados a aquél se pueden asimilar suficientemente mediante su atribución al «sujeto». Las vías de esta comprensión se hallan en una región desde la cual aquella subjetividad aparece como algo transitorio y, en realidad, no muy esencial.

La separación entre sujeto y objeto no es tan radical como hace creer la división generalmente legitimada que tanto el mundo práctico como el científico establecen entre estas categorías. En realidad, la vida espiritual comienza en un estado de indiferenciación en el que el Yo y sus objetos yacen inseparados, en el que las impresiones y las representaciones llenan la conciencia, sin que el portador de estos contenidos se haya separado de ellos. Que en la situación concreta, verdadera en un momento, el sujeto se ha de separar del contenido que posee, supone ya una conciencia secundaria, un fraccionamiento posterior. La evolución conduce, evidentemente, a que el ser humano se llame a sí mismo Yo y que reconozca fuera de ese Yo los objetos que son para sí. La metafísica sostiene, a veces, que la esencia trascendental del ser es absolutamente unitaria, más allá de la contradicción sujeto-objeto, y la variante psicológica de ésto se puede encontrar en la plenitud simple y primitiva, de un contenido de representación, como se da en el niño, quien aún no habla de sí como Yo y en el que, de modo rudimentario, quizá pueda observarse la totalidad de la vida. Esta unidad, de la que se derivan las categorías de sujeto y objeto en acción mutua y por medio de un proceso que aún hemos de examinar, se nos antoja subjetiva porque nos acercamos a ella provistos del concepto de objetividad, que es de fabricación posterior, y porque carecemos de expresión adecuada para estas unidades y acostumbramos a darles nombre según uno de sus elementos particulares, cuando su efecto conjunto se manifiesta en el análisis posterior. Se ha asegurado que todo comercio es egoísta por razón de su esencia absoluta, siendo así que el egoísmo únicamente tiene contenido comprensible en el contexto del comercio, por oposición a su correlación, el altruismo. Del mismo modo, el panteísmo ha hablado de la universalidad del ser de

Dios, de quien solamente podemos obtener un concepto positivo precisamente por su independencia de todo lo empírico. La relación evolutiva entre el sujeto y el objeto se repite finalmente en una proporción mayor: el mundo espiritual de la Antigüedad clásica se distingue del de la Edad Moderna, en especial, en que es ésta última la que ha alcanzado, por un lado, toda la profundidad y la plenitud del concepto de Yo —que se ha exacerbado en relación con el problema de la libertad, de importancia desconocida en la Antigüedad— y, por otro, también la autonomía y la fuerza del concepto de objeto, como se manifiesta en la idea de la inmutabilidad de las leyes naturales. La Antigüedad no estaba tan alejada, como las épocas posteriores, del estado de indiferencia en el que se representan los contenido sin más, sin someterlos a una proyección distinta en el sujeto y en el objeto.

Esta evolución separada parece haber sido propiciada en ambos lados por el mismo motivo que actuara desde terrenos diversos; pues que la conciencia de ser un sujeto, es ya, en sí, una objetivación. Aquí reside el fenómeno primigenio de la forma personalizada del espíritu; esto es, que podemos observarnos, conocernos y juzgarnos a nosotros mismos, como a cualquier «objeto», que, sin embargo, dividimos la unidad del Yo en un Yo-sujeto pensante y un Yo-objeto pensado, sin que por ello pierda su unidad, sino que, incluso, hasta se hace consciente de esa unidad precisamente en el curso de este juego interior; tal es la realización fundamental de nuestro espíritu, que determina la totalidad de su configuración. El estímulo recíproco entre el sujeto y el objeto parece haberse reducido aquí a un punto y haber embargado al propio sujeto, frente al cual se encuentra todo el mundo en calidad de objeto. De este modo es como el ser humano realiza la forma fundamental de su relación con el mundo, su comprensión de éste, en la medida que es consciente y dice Yo de sí mismo. Previa a esta forma de comprensión se encuentra aquella otra, tanto en lo relativo al sentido como al desarrollo espiritual, que supone una idea simple de un contenido que no se pregunta por sujeto y objeto y que no está dividida entre estos dos. Y, visto desde el otro lado, este contenido, en su calidad de construcción lógica y conceptual, también se encuentra más allá de la decisión entre una realidad subjetiva y otra objetiva. Podemos pensar en cualquier objeto, según sus determinaciones y conexiones, sin que estemos obligados en ningún momento a preguntarnos si esta estructura ideal de cualidades también tiene o podría tener una existencia

ideal. En realidad, en la medida en que pensamos en este conjunto objetivo, pasa a ser una idea y, por tanto, una construcción subjetiva. Lo subjetivo es aquí sólo el acto dinámico de la representación, la función que incorpora aquel contenido; tal acto, a su vez, puede pensarse como algo independiente de esa posibilidad de representación. Nuestro espíritu posee la maravillosa facultad de pensar en contenidos independientes del hecho de ser pensados, una facultad primaria que no se puede reducir a ninguna otra. Estos contenidos poseen sus determinaciones y conexiones conceptuales y objetivas, susceptibles de ser comprendidas y que no por ello desaparecen, sino que persisten con entera independencia de si yo las aprehendo o no y también con entera independencia de si la realidad objetiva las asimila o no: el contenido de una representación no coincide con la representación de un contenido. Igual que aquella representación primitiva e indiferenciada, que únicamente consiste en la conciencia de un contenido, no se puede considerar subjetiva, pues que aún no se ha sumergido en la contradicción sujeto-objeto, tampoco este puro contenido de las cosas o de las representaciones constituye algo objetivo, sino que es algo tan libre de esta forma diferenciada como de la contradicción, y dispuesto a manifestarse en la una o en la otra. Desde el punto de vista lógico, el sujeto y el objeto nacen en un mismo acto, en la medida en que la construcción objetiva, puramente conceptual e ideal, aparece, unas veces, como contenido de la representación y otras como contenido de la realidad objetiva; desde el punto de vista psicológico, esto sucede cuando lo que aún carece de Yo, la persona y la cosa, comprendidas en la representación de la situación indiferenciada, se separa en sí misma, surgiendo una distancia entre el Yo y su objeto, por medio de la cual cada una de las partes recibe su esencia desprendida de la otra.

Este proceso que, en último término, también da origen a nuestra imagen intelectual del mundo, se produce, asimismo, en la práctica de la voluntad. Tampoco aquí la separación entre un sujeto codicioso, gozoso o valorante y un objeto, juzgado como valor, da razón de la totalidad de las circunstancias espirituales o la generalidad del sistema objetivo de la esfera práctica. En la medida en que el ser humano disfruta de algún objeto, realiza un acto completamente unitario. En este instante tenemos una sensación que no se agota ni en la conciencia de la existencia de un objeto frente a nosotros como tal, ni en la conciencia de un Yo que estuviera separado de su situación momen-

tánea. Aquí coinciden fenómenos del tipo más ínfimo y del más elevado. El impulso brutal, especialmente aquél de carácter impersonal y general, únicamente quiere enajenarse en su objeto, lo único que le interesa en su satisfacción, sin que le importe cómo la consigue; la conciencia queda colmada con este placer, sin que necesite referirse, de distinto modo, por un lado, a su portador o, por el otro, a su objeto. Por otro lado, el placer estético más elevado tiene igual forma. También en este caso «nos olvidamos de nosotros mismos», pero ya no experimentamos la obra de arte como algo que está frente a nosotros, pues que el alma se halla enteramente sumergida en ella y, al mismo tiempo, en su entrega, se la ha incorporado. Tanto en uno como en otro caso, el estado psicológico aún no ha sido afectado por la contradicción entre el sujeto y el objeto, o ya está libre de esta influencia; en su unidad natural se da ahora un nuevo proceso consciente en el que aparecen aquellas categorías y el puro placer de contenido se considera como el estado de un sujeto opuesto al objeto por un lado, o como la influencia de un objeto independiente del sujeto, por otro. Solamente el mero hecho del anhelo puede originar esta tirantez, que desgaja la unidad ingenua y práctica del sujeto y el objeto y que, así, sitúa a ambos —el uno a partir del otro— frente a la conciencia. Unicamente cuando anhelamos lo que aún no tenemos ni disfrutamos, podemos situarnos ante su contenido. En la existencia empírica del hombre educado, el objeto no es deseado más que cuando se encuentra, ya preparado, frente a él; esto es así, porque, además de los acontecimientos provocados por la voluntad, muchos otros, como los teóricos y los sentimentales, influyen en la objetivación de los contenidos espirituales. Unicamente dentro del mundo práctico para sí, en relación con su orden y comprensibilidad internos, pueden considerarse como correlativos la aparición del objeto en cuanto tal y el hecho de que sea deseado. Y así aparecen ambos lados del proceso de diferenciación, que divide la unidad inmediata del placer. Se ha afirmado que nuestra idea de realidad objetiva se origina en la resistencia que las cosas nos ofrecen, en especial por medio del sentido del tacto. Esto puede transferirse sin más al problema de la práctica. Empezamos a desear las cosas, antes de que éstas se entreguen incondicionalmente a nuestro uso y placer, esto es, cuando aún nos ofrecen resistencia. El contenido se convierte en objeto en cuanto que se nos opone y no solamente a causa de la impenetrabilidad

con que se nos aparece, sino también de la distancia que supone el hecho de que aún no disfrutemos de él y cuyo lado subjetivo es, precisamente, el deseo. Como dice Kant, la posibilidad de la experiencia es la posibilidad de los objetos de la experiencia, ya que experimentar significa que nuestra conciencia transforma las sensaciones en objetos. De este modo, también, la posibilidad del deseo es la posibilidad de los objetos del deseo. El objeto que así aparece, caracterizado por su distancia respecto al sujeto, cuyo deseo trata de determinar y de superar, representa un valor para nosotros. El mismo momento del gozo en el que el sujeto y el objeto anulan sus contradicciones, consume al mismo tiempo el valor, el cual sólo renace en la separación frente al sujeto, como su opuesto, esto es, como objeto. Las experiencias triviales, como que solamente apreciamos lo que poseemos una vez que lo hemos perdido, que la renuncia a una cosa a menudo va unida con un valor que, sólo en escasa medida, corresponde con el placer que de ella se espera, que el alejamiento de los objetos de nuestro apetito —en todos los sentidos inmediatos y mediatos del alejamiento— les presta mejor apariencia y les concede mayores atractivos, todo ello son derivados, modificaciones, mestizajes del hecho fundamental de que el valor no se origina en la unidad irrompible del momento de placer, sino en cuanto que su contenido, como objeto, se separa del sujeto y, en su calidad de cosa deseada, se enfrenta a él, quien, para conseguirlo, precisa vencer las distancias, los obstáculos y las dificultades. Para emplear de nuevo la analogía anterior: en último término, quizá no sean las realidades las que penetran en nuestra conciencia por medio de la resistencia que nos ofrecen, sino que quizá sean aquellas ideas que conllevan sentimientos de resistencia y de dificultad, las que nos resultan objetivas y reales, independientes de nosotros y existentes fuera de nosotros. De este modo, no es difícil conseguir las cosas porque sean valiosas, sino que llamamos valiosas a aquellas que ponen obstáculos a nuestro deseo de conseguirlas. En la medida en que este deseo fracasa ante ellas o se produce un estancamiento, aquellas alcanzan una importancia que la voluntad libre jamás les hubiera reconocido.

El valor, que aparece en el mismo proceso de diferenciación que el Yo desiderativo como su paralelo, depende, además, de otra categoría, aquella que también servía para el objeto, determinado por medio de la representación teórica. En ésta se

había demostrado que los contenidos que, por un lado, se realizan en el mundo objetivo, por otro, viven en nosotros como representaciones subjetivas y, al margen de ellas, poseen una dignidad ideal peculiar. El concepto del triángulo o el del organismo, de la causalidad o de la ley de la gravedad, tienen un sentido lógico y una validez de estructura interna, por medio de las cuales determinan su realización en el espacio y en la conciencia, pero que —aunque nunca llegue a producirse esta situación— se someten a las categorías últimas de lo válido o lo significativo y se distinguen, sin duda alguna, de las construcciones conceptuales fantásticas o contradictorias, frente a las que son indiferentes en materia de irrealidad física o psíquica. De modo similar a estas modificaciones, condicionadas por la transformación de su ámbito, actúa el valor que se adhiere a los objetos del deseo subjetivo. Así como calificamos de verdaderas determinadas proposiciones, en la seguridad de que su verdad es independiente del hecho de que sean pensadas, del mismo modo, al hallarnos frente a ciertas cosas, personas o acontecimientos, suponemos que no solamente nosotros las experimentamos como valiosos, sino que serían valiosos, aun cuando nadie los apreciara. El ejemplo más sencillo es el valor que atribuimos al sentimiento de los seres humanos, a lo moral, elegante, poderoso y bello. Que estas cualidades interiores se manifiesten o no en hechos, que permitan u obliguen el reconocimiento de su valor e, incluso, que su mismo agente, provisto del sentimiento de este valor peculiar, reflexione sobre ellas, se nos antoja indiferente en lo relativo a los propios valores; es más, esta indiferencia frente al reconocimiento y la conciencia constituye, precisamente, la manifestación característica de tales valores. Por todo esto, a pesar de la energía intelectual y del hecho de que es ella la que eleva a la luz de la conciencia las fuerzas y leyes más secretas de la naturaleza, a pesar de que el poder y el latido de los sentimientos en el angosto espacio del alma individual son infinitamente superiores a todo el mundo exterior, aun siendo correcta la afirmación pesimista de la preponderancia del sufrimiento, a pesar de que, más allá de los seres humanos, la naturaleza sólo se mueve con la regularidad de leyes fijas, a pesar de que la multiplicidad de sus manifestaciones cede el lugar a una profunda unidad de la totalidad, a pesar de que su mecanismo no elude la interpretación según las ideas ni tampoco se niega a producir gracia y

belleza, a pesar de todo ello, sostenemos que el mundo es valioso, con independencia de si una conciencia percibe o no estos valores. Y esto es cierto hasta de la cuantía de valor económico que atribuimos a un objeto de cambio, aunque nadie esté dispuesto a conceder el precio exigido, aunque nadie lo quiera y sea invendible. También en este sentido se manifiesta la facultad fundamental del espíritu: situarse enfrente de los contenidos que se imagina, e imaginárselos como si fueran independientes del hecho de que sean imaginados. Por supuesto, todo valor que sentimos como tal es, precisamente, un sentimiento; lo que queremos expresar con este sentimiento es un contenido significativo en y para sí, que el sentimiento realiza psicológicamente, pero que no es idéntico a éste y no se acaba en él. Evidentemente, esta categoría trasciende la discutida cuestión en torno a la subjetividad u objetividad del valor, ya que rechaza el carácter de paralelismo con el sujeto, sin el que no es posible un «objeto»; esta categoría es más bien un tercero, una categoría ideal que penetra en la dualidad, pero que no se acaba en ella. Consecuente con el carácter práctico de su ámbito, esta categoría posee una forma de relación especial con el sujeto, que se separa del carácter reservado del contenido abstracto y «válido» de nuestra representación teórica. Podemos llamar requerimiento o aspiración a esta forma. El valor adscrito a cualquier cosa, persona, situación o acontecimiento, exige su reconocimiento. Por supuesto, esta exigencia sólo se puede encontrar, como acontecer, en nosotros, en los sujetos; y una vez que la satisfacemos, sentimos que no cedemos meramente a una solicitud que nos hubiéramos planteado a nosotros mismos o que reproducimos una determinación del objeto. La facultad que tiene cualquier símbolo material de despertar en nosotros sentimientos religiosos, la exigencia moral que invita a revolucionar, mantener, desarrollar o restringir una situación vital, la sensación de deber que exige no permanecer indiferentes frente a los grandes acontecimientos, sino permitir que nuestra interioridad reaccione frente a ellos, el derecho que posee todo lo visible a no pasar inadvertido, sino a integrarse en una estructura de apreciación estética, todo ello son exigencias que, si se pueden sentir y realizar exclusivamente en el interior del Yo, sin que encuentren en el objeto mismo una imagen opuesta o un asidero objetivos, en su calidad de aspiraciones hallan tan poco cobijo en el Yo como en los objetos a los que afectan. Vista desde la perspectiva

de la objetividad natural, una aspiración puede parecer subjetiva; desde la del sujeto, en cambio, es algo objetivo. En realidad se trata de una tercera categoría, que no se compone de ninguna de las dos anteriores y que se encuentra, al mismo tiempo, entre nosotros y las cosas. Más arriba señalamos que el valor de las cosas pertenece a aquel tipo de contenido que, al tiempo que lo imaginamos, lo sentimos como algo autónomo dentro de esa misma representación, como algo separado de la función por intermedio de la cual vive en nosotros; esta «representación» es, vista más de cerca, un sentimiento de aspiración, cuando un valor constituye su contenido; aquella «función», por otro lado, es una exigencia que, como tal, no existe fuera de nosotros, pero que, de acuerdo con su contenido, sin embargo, surge de una zona ideal que no radica en nosotros y que tampoco comprende a los objetos de la valoración como una cualidad propia, sino que, antes bien, se localiza en la significación que posee para nosotros como sujetos, por medio de su posición en los órdenes de aquella zona ideal. Este valor, que nos imaginamos independiente de la propia imaginación, es una categoría metafísica; en condición de tal se halla más allá del dualismo del sujeto y del objeto, del mismo modo que el placer inmediato se encontraba más acá de éste. El objeto es la unidad concreta, en la que aún no encuentran aplicación aquellas categorías diferenciales; el sujeto es la unidad abstracta o ideal en cuya significación para sí desaparece de nuevo, igual que en la conciencia omnicomprensiva a la de Fichte llama el Yo, ha desaparecido la oposición entre el Yo y el No-Yo empíricos. De igual forma que el placer, en el momento de la mezcla completa de la función con el contenido, no se puede calificar como subjetivo, pues que ningún otro objeto opuesto justifica el concepto del sujeto, del mismo modo, tampoco este valor que es en sí y válido por sí, es objetivo, ya que, precisamente, es pensado de modo independiente por el sujeto que lo piensa, aparece en el sujeto por medio de su aspiración al reconocimiento, pero no pierde nada de su esencia cuando esta aspiración queda sin cumplir.

Esta sublimación metafísica del concepto no afecta a las sensaciones de valor en las que transcurre la práctica vital cotidiana. Aquí se trata tan sólo del valor que vive en la conciencia del sujeto y de aquella objetividad que surge como su objeto en este proceso valorativo psicológico. Más arriba, hemos mostrado cómo este proceso de la construcción del valor se completa con

el aumento de la distancia entre el que disfruta y la causa de su disfrute. Y al variar la importancia de esta distancia —medida no en función del placer, en el cual desaparece, sino en función del deseo, que surge con aquélla y trata de superarla— se van produciendo las diferencias en la intensidad de los valores, que luego se pueden distinguir como subjetivas y objetivas. Al menos para aquellos objetos sobre cuya valoración descansa la economía, el valor es el suplemento del deseo —pues así como el mundo del ser constituye mi representación, el mundo del valor constituye mi anhelo—; a pesar de que resulta lógico y físicamente inevitable que todo deseo obtenga su satisfacción por medio de un objeto, en muchos casos, y de acuerdo con su estructura psicológica, solamente se constituye en función de esa satisfacción, de manera tal que el objeto resulta indiferente por completo desde el momento en que satisface el deseo. Si el hombre se contenta con cualquier mujer, sin practicar selección ninguna, si come todo lo que puede masticar y digerir, si duerme en todas las posadas, si sus necesidades culturales se satisfacen con el material más simple que la naturaleza pone a su alcance, en tal caso la conciencia práctica es completamente subjetiva y queda satisfecha con la propia situación del sujeto, con aquello que le excita y le tranquiliza, y su interés por las cosas se limita a comprobar que éstas sean causa inmediata de tales efectos. Tal cosa implica la ingenua necesidad de proyección del hombre primitivo, su vida dirigida hacia el exterior que, al tiempo, asimila la interioridad. El deseo consciente no se ha de tomar siempre como un índice suficiente del auténtico sentido de valor eficaz. Una concepción de la adecuación final, fácil de comprender, en cuanto a la orientación de nuestras fuerzas prácticas, suele presentarnos al objeto como algo valioso, en tanto que lo que nos excita en realidad no es éste en su significación objetiva, sino la satisfacción subjetiva que ha de procurarnos. Partiendo de esta situación —que, por supuesto, no siempre se ha de tomar como la primera en el tiempo, sino como la más simple, la fundamental y, al mismo tiempo, la primera desde el punto de vista sistemático— la conciencia se dirige hacia el objeto mismo, a través de dos caminos que se vuelven a encontrar. Apenas una y la misma necesidad rechaza una serie de posibilidades de satisfacción, sobre todo cuando rechaza todas menos una, esto es, cuando no se busca solamente la satisfacción en general, sino la satisfacción alcanzada por medio de un objeto con-

creto, en este caso se ha dado el primer paso en el cambio definitivo del sujeto hacia el objeto. A esto cabe oponer que, en aquel caso, se trata, tan sólo, de la satisfacción subjetiva de un impulso; siendo en el último ejemplo un impulso tan diferenciado en sí que solamente puede satisfacerlo un objeto muy concreto; aquí también, pues, el objeto sería sólo causa de la sensación y carecería de valoración por sí mismo. Esta objeción anularía en verdad la división de que se trata si la diferenciación del impulso fuera tal que realmente adscribiera éste a un solo objeto suficiente de modo tal que la satisfacción por medio de otros quedara descartada por completo. Tal cosa es algo muy excepcional. La amplia base, a partir de la cual se desarrollan los impulsos más diferenciados, la universalidad originaria de la necesidad, que sólo contiene el proceso de los impulsos, sin ninguna concreción de la meta, continúan siendo el fundamento sobre el cual las restricciones de los deseos de satisfacción comienzan a ser conscientes de su peculiaridad individual. Cuando el refinamiento del sujeto reduce el número de objetos que satisfacen sus necesidades, sitúa a los objetos de su deseo en aguda contradicción con todos aquellos que también satisfarían la necesidad en sí, pero que, sin embargo, ya no son solicitados. De acuerdo con experiencias psicológicas muy conocidas, esta diferencia entre los objetos atrae en gran medida a la conciencia y los hace aparecer como objetos de significación autónoma. En este estadio, la necesidad aparece determinada por el objeto y el sentimiento práctico va estando progresivamente más vinculado por su *terminus ad quem* en lugar de por su *terminus a quo*, en la medida en que el impulso ya no busca cualquier satisfacción, por posible que sea. De este modo, se acreciente la importancia que el objeto como tal adquiere en la conciencia. Ello constituye también una interdependencia. Mientras sus impulsos superen al ser humano, el mundo será para él una masa indiferenciada; como el mundo no tiene otra significación que la de ser un medio irrelevante para la satisfacción de los impulsos, y esta influencia puede provenir de una multiplicidad de causas, el objeto, en su esencia autónoma, carece de todo interés. El hecho de que necesitemos un objeto completamente especial y único, pone claramente de relieve que precisamos un objeto como tal. Pero, en cierto modo, esta conciencia es una conciencia teórica, que reduce la energía ciega de un impulso cuyo único fin es su propia extinción.

Al coincidir la diferenciación más extrema de la necesidad con la debilitación de su poder elemental, en la conciencia se abre mayor espacio para el objeto. O, visto desde otra perspectiva: como quiera que el refinamiento y la especialización de la necesidad obliga a la conciencia a entregarse más completamente al objeto, la necesidad solipsista sufre una merma en su fuerza. En su conjunto, la debilitación de los afectos, esto es, de la entrega incondicional del Yo a su sentimiento momentáneo, se encuentra en reciprocidad con la objetivación de las representaciones y con su exteriorización en una forma de existencia que se nos opone. Así, por ejemplo, la posibilidad de expresarse es uno de los medios más poderosos de estabilización de los afectos. El proceso interior se proyecta hacia fuera por medio de la palabra, y, al hacerlo, nos enfrentamos con una construcción perceptible y, además, hemos canalizado la vehemencia del afecto. El apaciguamiento de las pasiones y la representación de lo objetivo como tal, en su existencia y significado, son, únicamente, dos lados del mismo proceso fundamental. La transición del interés interior, desde la mera necesidad y su satisfacción, al objeto, por medio de una reducción de las posibilidades de ésta, también se puede originar y aumentar, evidentemente, desde la perspectiva del objeto, en la medida en que éste hace difícil y poco frecuente la satisfacción, sólo alcanzable mediante rodeos y el empleo de fuerzas especiales. Si presuponemos la existencia de un deseo altamente diferenciado, que sólo se orienta hacia objetos muy específicos, éste únicamente aceptará su satisfacción de modo relativo y como evidente en la medida en que se ofrezca sin dificultad ni resistencia. Lo que aquí importa, si queremos reconocer la significación peculiar de las cosas, es la distancia que se establece entre aquéllas y nuestra apropiación. Este es uno de los numerosos casos en los cuales hemos de alejarnos de las cosas y establecer un espacio entre ellas y nosotros, a fin de obtener un cuadro objetivo de las mismas. Por supuesto, este cuadro está tan determinado subjetiva y ópticamente como el que resulta confuso o desmesurado a causa de una distancia muy grande o muy pequeña. En virtud de la proporcionalidad interna del conocimiento, la subjetividad adquiere una importancia especial en los extremos de esta distancia. En un principio, el objeto tan sólo consiste en la relación que con él mantenemos, está completamente imbricado en ella y únicamente se nos manifiesta en la medida en

que ya no se adapta sin más a esta relación. Asimismo, en cuanto al auténtico deseo de las cosas, que reconoce su ser para sí en la medida que trata de superarlo, también aparece allí donde el deseo y la satisfacción no coinciden. La posibilidad del goce como imagen futura ha de haberse separado de nuestra situación actual, a fin de que deseemos las cosas que se hallan a cierta distancia de nosotros. Al igual que en la inteligencia se divide la unidad originaria de la observación —como ya señalamos en los niños— entre la conciencia del Yo y del objeto que se le opone, de este modo, también, el goce ingenuo dejará paso a la conciencia de la significación de la cosa y, al mismo tiempo, al respeto por ella, cuando esa cosa se le escape. Aquí reaparece la conexión entre la debilidad de los afectos de deseo y la objetividad inicial de los valores, por cuanto que la disminución de la vehemencia elemental de la voluntad y el sentimiento favorece el proceso por el que el Yo toma conciencia. Mientras la personalidad se entregue sin reservas al afecto momentáneo, que la completa y la integra enteramente, no se podrá configurar el Yo; en realidad, la conciencia del Yo, que trasciende todas sus emociones, sólo puede manifestarse como lo permanente en medio de los cambios de éstas, cuando cada una de ellas haya dejado de impregnar a la totalidad de la persona. Estas emociones han de dejar libre alguna parte de la persona, que constituya el punto de anulación de sus contradicciones, de modo tal que una cierta reducción y limitación de aquéllas permita la aparición de un Yo como portador constante de contenidos inconstantes. Así como el Yo y el objeto resultan ser conceptos correlativos en todas las esferas posibles de nuestra existencia, que se hallan inseparados en la forma originaria de la representación y que comienzan a diferenciarse a partir de ésta, el uno con respecto al otro, del mismo modo el valor autónomo de los objetos comienza a manifestarse en oposición a un Yo que también es autónomo. Son los rechazos que nos procura el objeto, las dificultades de su obtención, la espera y trabajo que median entre el deseo y la satisfacción, lo que separan el Yo del objeto, que antes descansaban en la proximidad inmediata de la necesidad y la satisfacción, sin evolucionar y sin poseer importancia propia. Tanto si la determinación eficaz del objeto consiste en su mera escasez —en relación con su deseabilidad— o en los esfuerzos positivos de apropiación, en todo caso, de esta manera establece la distancia que media entre

él y nosotros, que, por último, permite atribuirle un valor más allá de la facultad de ser disfrutado.

De este modo, puede decirse que el valor de un objeto reside, sin duda, en su deseabilidad, pero en una deseabilidad que ha perdido su estímulo absoluto. Asimismo, tampoco el objeto puede elevar su cuantía de valor hasta una altura tal que resulte, prácticamente, un factor absoluto, si es que ha de continuar siendo un valor económico. La distancia que media entre el Yo y el objeto de su deseo puede llegar a ser tan enorme —ya debido a las dificultades que acarrea su consecución, ya a la altura exorbitante del precio, ya a reparos de orden moral o de otra clase que se oponen al intento de consecución— que no llegue a producirse ningún acto volitivo, sino que el deseo se extinga o se convierta en un vago anhelo. La distancia entre sujeto y objeto, con cuyo crecimiento surge el valor, al menos en un sentido económico, tiene, también, un límite superior y otro inferior, de forma tal que la proposición de que la cantidad de valor es igual a la cantidad de resistencia que se opone a la consecución de objetos deseados por razones naturales, productivas o sociales, no es exacta. Evidentemente, el hierro carecería de valor económico si, para su consecución, no se encontrara más resistencia que la que se encuentra para respirar; pero, por otro lado, estas dificultades han de estar por debajo de cierto límite, con el fin de que sea posible trabajar el hierro para convertirlo en esa serie de herramientas que lo hacen valioso. También se ha dicho que las obras de un pintor productivo serán menos costosas que las de otro menos productivo, aunque ambos alcancen la misma perfección artística; esto comienza a ser cierto pasando de un límite cuantitativo determinado, ya que se precisa primeramente una cierta cantidad de obras de un pintor, antes de que éste consiga la fama necesaria que haga subir los precios de sus cuadros. De este mismo modo, en algunos países que tienen papel moneda, la escasez del oro ha hecho que el pueblo bajo ya no lo acepte cuando, por casualidad, se encuentra en oferta. Precisamente en el caso de los metales nobles, cuya idoneidad como substancia monetaria se acostumbra a justificar en razón su escasez, no se debe ignorar la teoría de que la importancia de esta escasez comienza a operar por encima de una frecuencia de aparición relativamente alta, por debajo de la cual estos metales no pueden satisfacer la necesidad práctica de dinero, ni tampoco pueden alcanzar

el valor que poseen como moneda. Quizá sea la codicia práctica, que siempre aspira a una mayor cantidad de bienes y a la que todo valor parece escaso, la que impide ver que no es la escasez, sino un cierto término medio entre escasez y no escasez el que, en la mayoría de los casos, determina las condiciones del valor. Como muestra una breve reflexión, lo relativo a la escasez ha de relacionarse con la sensación de las diferencias, mientras que lo relativo a la frecuencia pertenece a la costumbre. En conjunto, la vida está determinada por la proporción de estos dos hechos, esto es, que precisamos diferencias y cambios en sus contenidos, al igual que hábito a los mismos; asimismo, esta necesidad universal se establece aquí según la forma especial de que el valor de las cosas precisa, por un lado, una escasez, una autolimitación, una atención especial y, por otro, sin embargo, una cierta amplitud, frecuencia y duración, de forma que las cosas puedan atravesar el umbral del valor.

Valiéndonos de un ejemplo, del estético, que se halla muy lejos de los valores económicos y que, precisamente, por ello, es el más adecuado para ilustrar el aspecto principal de éstos, vamos a tratar de aclarar la significación general del distanciamiento para la valoración que se supone objetiva. Lo que hoy día llamamos alegría ante la belleza de las cosas, ha sido una evolución relativamente tardía; puesto que, a pesar del goce sensible inmediato que cada caso concreto supone, su especifidad radica precisamente en la conciencia de apreciar y gozar de la cosa y no en el estado de excitación sensible o suprasensible que aquélla pueda procurarnos. Todo hombre culto puede distinguir con gran seguridad entre la alegría estética y la sensual que produce la belleza femenina, a pesar de que, en cada caso concreto, le sea difícil delimitar los componentes de este sentimiento general. En una relación nos damos al objeto, en la otra, el objeto se nos entrega. Aunque el valor estético, como cualquier otro, puede ser ajeno a la condición de la cosa y hasta constituir una proyección sentimental sobre ella, lo que es propio de aquél es que esta proyección sea completa, esto es, que, por así decirlo, el contenido del sentimiento penetre en el objeto por completo y se manifieste como un significado por derecho propio, opuesto al sujeto, como el objeto. ¿Cómo hemos llegado, desde un punto de vista histórico y psicológico, a esta alegría objetiva y estética, producida por las cosas, cuando es seguro que el goce primitivo de las mismas, del que tienen que derivarse los más elevados,

únicamente depende de la disfrutabilidad y utilidad subjetivas e inmediata? Una observación muy simple puede proporcionarnos la respuesta. Cuando un objeto de cualquier clase nos ha proporcionado gran alegría y beneficio, cada vez que, posteriormente, volvemos a verlo, se ha de repetir el sentimiento de alegría, aun cuando ya no se trate de disfrutar de él o de utilizarlo de nuevo. Esta alegría, parecida a un eco, tiene un carácter psicológico peculiar, determinado por el hecho de que la segunda vez ya no queremos nada del objeto. En lugar de la relación concreta que antes nos unía con él, aparece la mera contemplación como origen de la sensación agradable. Ahora respetamos su ser, de modo que nuestro sentimiento se vincula a su aparición y no a aquello que es consumible en él. En resumen, el objeto nos resultaba valioso la primera vez para nuestros fines prácticos o eudaimónicos, mientras que, ahora, es su mera presencia la que nos procura alegría, sin que nosotros, reservados y distantes, llegamos a tocarla. Aquí aparecen ya prefigurados los rasgos decisivos de lo estético, como se muestra de modo preciso cuando se sigue el cambio de las sensaciones desde la psicología individual a la evolución de la especie. Hace ya tiempo que se ha intentado derivar la belleza de la utilidad, pero, por lo general, al permitir que ambos órdenes se aproximaran mucho, ello ha resultado en una grosera trivialización de lo bello. La trivialidad podrá evitarse si esta racionalidad exterior y la inmediatez sensible y eudaimónica se retrotraen suficientemente en la historia de la especie, de forma tal, que a la vista de estas cosas en el interior de nuestro organismo se despierta un sentimiento de alegría instintivo o condicionado, que solamente actúa en el individuo aislado, en el que esta vinculación físico-psíquica es hereditaria, sin que sea consciente para él la utilidad del objeto o, incluso, sin que haya utilidad. No es preciso detenerse en la controversia acerca de si estos caracteres adquiridos son hereditarios o no, pues para nuestros propósitos basta con que las manifestaciones sean de tal carácter que parezca como si las propiedades adquiridas fueran hereditarias. Tal sería, precisamente, aquello que ha demostrado ser útil para la especie y cuya percepción, por este motivo, nos produce alegría, sin que, como individuos, tengamos interés concreto en ello, lo que, por supuesto, no significa ni uniformidad ni dependencia del gusto individual respecto un nivel medio o de la especie. La enorme variedad de almas individuales incor-

pora aquellas reminiscencias de la utilidad general y las elabora bajo la forma de especialidades imprevisibles, de modo que, quizá, pudiera decirse que la separación entre el sentimiento de alegría y la realidad de su motivación primaria, se ha convertido, finalmente, en una forma de nuestra conciencia, independiente de los primeros contenidos, que ocasionaron su constitución y dispuesta a admitir en sí a todas las otras que origina en sí la constelación espiritual. En los casos en que tenemos motivo para una alegría realista, nuestro sentimiento frente a las cosas no es específicamente estético, sino uno concreto que solamente puede metamorfosearse en aquél por medio de una cierta distancia, abstracción y sublimación. Suele ocurrir con mucha frecuencia que, una vez establecida cierta vinculación, el elemento vinculante desaparece, porque ya no se necesitan más sus servicios. La vinculación entre ciertos objetos útiles y los sentimientos de alegría está tan firmemente arraigada en la especie, por medio de un mecanismo hereditario o cualquier otro de perpetuación, que la sola contemplación de estos objetos nos produce alegría, sin que hayamos participado de su utilidad. Así puede explicarse lo que Kant llama la falta estética de interés, la indiferencia frente a la existencia real del objeto, cuando solamente disponemos de su «forma», esto es, de su visibilidad; así, también aquella glorificación y supranaturalidad de lo bello, que aparece debido a la lejanía temporal de los motivos reales que obran en nuestro sentimiento estético; de aquí la idea de que lo bello sea algo típico supraindividual, general, ya que la evolución de la especie ha ido purificando este movimiento interior de todo lo específico y meramente individual de los motivos y experiencias aisladas; de aquí, asimismo, la imposibilidad frecuente de justificar racionalmente el juicio estético y la oposición en que, a veces, éste se encuentra respecto a aquello que, como individuos, nos resulta útil o cómodo. Esta evolución completa de las cosas, desde su valor de utilidad hasta su valor estético, es un proceso de objetivación. Cuando digo de una cosa que es bella, su cualidad y significación son independientes de las disposiciones y necesidades del sujeto, de modo completamente distinto que cuando digo que es puramente útil. Mientras las cosas sean sólo útiles serán fungibles, es decir, cualquiera de ellas, que cumpla el mismo cometido que otra, puede sustituirla. En cuanto se hacen bellas, pasan a ser individualidades para sí, de modo tal que el valor que una

tenga para nosotros, nunca se podrá sustituir por otro que, dentro de su tipo, fuera igualmente bello. No es necesario que persigamos la génesis de lo estético desde estos breves apuntes hasta la totalidad de sus configuraciones, para reconocer que la objetivación de los valores surge en la relación de la distancia que se crea entre el origen subjetivo-inmediato de la valoración del objeto y nuestras sensaciones momentáneas del mismo. Cuanto más atrás en el tiempo yace la utilidad de un objeto para la especie que, primeramente, le había atribuido un interés y un valor, y cuanto más olvidado está todo ello, más pura es la alegría estética que proporcionan la mera forma y contemplación del objeto, tanta mayor dignidad propia posee éste para nosotros, tanta más significación le atribuimos, que no desaparece en un goce subjetivo y casual y más claramente la relación por la cual sólo valoramos las cosas como medios, va dando lugar al sentimiento de su valor autónomo.

Hemos escogido este ejemplo porque la influencia objetivadora de lo que llamamos el distanciamiento resulta especialmente visible tras un cierto espacio de tiempo. Naturalmente, el proceso es intensivo y cualitativo, de modo que la determinación cuantitativa por medio de una distancia, es meramente simbólica. Por ello, se puede alcanzar el mismo efecto por medio de una serie de otros elementos, como ya se ha demostrado: la escasez del objeto, la dificultad de su consecución, la necesidad de la renuncia. En estos casos, esenciales para la economía, la importancia de las cosas puede ser una importancia para nosotros y, por tanto, depender de nuestro reconocimiento; el cambio decisivo, de todas formas, es que aquella significación se nos opone como un poder se enfrenta a otro poder y constituye un mundo de substancias y fuerzas que determinan, por medio de sus propiedades, si han de satisfacer nuestros deseos y en qué medida lo harán y que, antes de entregársenos, requieren que luchemos y nos esforcemos. Tan sólo cuando aparece la cuestión de la renuncia, la renuncia a una sensación, que es de lo que, en definitiva, se trata, hay motivo para dirigir la conciencia al objeto de la misma. Las circunstancias que aparecen estilizadas en la imagen del Paraíso y en las que sujeto y objeto, deseo y satisfacción, aún no están separados —circunstancias que no corresponden a una época históricamente delimitada, sino que aparecen en todas partes, de muy diversas formas— están condenadas a la desaparición, pero también, por ello, a la concilia-

ción; el sentido de aquel distanciamiento es ser superado. La nostalgia, el esfuerzo y el sacrificio, que aparecen entre nosotros y las cosas, son los que han de procurárnoslas. Distanciamiento y acercamiento son, en la práctica, conceptos intercambiables; cada uno de ellos presupone el otro y ambos constituyen los dos lados de la relación de las cosas, que nosotros llamamos deseo cuando se expresa la subjetividad, y valor cuando se expresa la objetividad. Hemos de alejar de nosotros al objeto disfrutado, para desearlo de nuevo; pero frente a esta lejanía, el deseo es el primer escalón del acercamiento, la primera relación ideal frente al objeto alejado. Esta ambigüedad del deseo, que sólo puede surgir en la distancia respecto de las cosas, distancia que procura superar y que, al mismo tiempo, supone alguna proximidad entre las cosas y nosotros, a fin de que ésta se pueda sentir, la ha expresado Platón en aquella frase de que el amor es el estado intermedio entre el tener y el no tener. La necesidad del sacrificio y la experiencia de que el deseo no se satisface gratuitamente no es más que la intensificación y la potencialización de esta circunstancia, que nos proporciona una conciencia aguda de la distancia entre nuestro Yo actual y el goce de las cosas, aún cuando también nos conduce por el camino de su superación. Esta evolución interior hacia el crecimiento paralelo de la distancia y la proximidad, aparece claramente, también, como proceso histórico de diferenciación. La cultura origina una expansión de la esfera de intereses, es decir, que la periferia en la que se encuentran los objetos del interés, cada vez se aleja más del centro, esto es, del Yo. Este alejamiento, sin embargo, sólo es posible mediante una aproximación simultánea. Si objetos, personas y acontecimientos, que se hallan o se dan a cien o mil kilómetros de él, poseen una significación vital para el hombre moderno es porque, en principio, le tienen que ser más cercanos que al hombre salvaje, para el cual tales cosas no existen en absoluto, puesto que se sitúan más allá de las determinaciones positivas: proximidad y alejamiento. Ambos comienzan, por lo general, a desarrollarse, a partir de aquel estado de indiferencia, en una relación de reciprocidad. El hombre moderno tiene que trabajar de forma muy distinta que el hombre primitivo y la intensidad de sus esfuerzos ha de ser muy otra; la distancia que media entre él y los objetos de su deseo es mucho mayor y las condiciones que entre ambos se interponen son mucho más duras; pero también la cuantía de lo

que se apropia idealmente, por medio de su deseo y, realmente, por medio de su trabajo, es infinitamente mayor. El proceso cultural —incluso aquel que transfiere las condiciones subjetivas del impulso y el disfrute a la valoración de los objetos— cada vez separa más los elementos de nuestra doble relación de la proximidad y el alejamiento a las cosas.

Los procesos subjetivos del impulso y el disfrute se objetivan en el valor, esto es, de las relaciones objetivas surgen obstáculos, carencias, exigencias de algún «precio», por medio de los cuales se separan de nosotros el origen o el contenido del impulso y el disfrute y, de esta manera, en el mismo acto pasan a ser el «objeto» y el valor reales. Así, la cuestión radicalmente conceptual de la subjetividad u objetividad del valor está mal planteada. En especial, la decisión en favor de la subjetividad se justifica del modo más erróneo, afirmando que ningún objeto puede representar la generalidad regular de la unidad de medida, sino que ésta cambia de lugar a lugar, de persona a persona, incluso de hora en hora. Aquí radica la equivocación entre la subjetividad y la individualidad del valor. El que yo desee disfrutar o disfrute, es algo meramente subjetivo en la medida en que en ello no se contiene ningún tipo de conciencia o de interés, en y para sí, para el objeto, como tal. Sin embargo, aparece aquí un proceso completamente nuevo: el de la valoración; el contenido de la voluntad y la sensibilidad recibe la forma del objeto. Este objeto se enfrenta ahora al sujeto, dotado de cierta medida de autonomía, entregándose o negándose a él, poniendo ciertas condiciones a su obtención, elevado ya a un orden de leyes por medio de la arbitrariedad originaria de su elección en el que experimenta un destino y unos condicionamientos necesarios. El hecho de que los contenidos que esta forma de la objetividad asume no sean los mismos para todos los sujetos, carece aquí de importancia. Aún suponiendo que toda la humanidad realizara exactamente la misma valoración, ésta no tendría ningún grado más de «objetividad» que la que tiene en un caso completamente individual; puesto que, en la medida en que valoramos un contenido, en lugar de permitirle actuar simplemente como satisfacción de impulsos, como goce, aquél se sitúa en una distancia objetiva respecto a nosotros, determinada por medio de los condicionamientos objetivos de los obstáculos y las luchas necesarias, del triunfo y la pérdida, de los equilibrios y los precios. El motivo por el

que siempre se plantea la cuestión equivocada de la objetividad y la subjetividad del valor es que, en la situación empírica encontramos una inmensa cantidad de objetos que son valores por razones puramente ideales. En cuanto aparece en nuestra conciencia un objeto terminado, se puede ver cómo el valor que se le ha añadido cae del lado del sujeto. El primer aspecto, del que partíamos, la integración de los contenidos en los órdenes del ser y del valor parece ser simplemente sinónimo con su división en objetividad y subjetividad. No se piense, sin embargo, que el objeto de la voluntad, como tal, sea algo distinto del objeto de la imaginación. Aunque ambos ocupen la misma posición en los órdenes espaciales, temporales y cualitativos, el objeto deseado se nos aparece de modo muy distinto y significa algo completamente distinto que el objeto imaginado. Recordemos la analogía del amor. La persona a la que amamos no coincide, ni mucho menos, con aquella que nos imaginamos racionalmente. Con ello no nos referimos a posibles dislocaciones o falsedades que el afecto pudiera introducir en la imagen cognoscitiva, puesto que ésta permanece siempre en la zona de la representación y dentro de las categorías intelectuales, sea cual sea la forma de su contenido. El modo en que la persona amada es objeto para nosotros es radicalmente distinto de aquel en que es objeto a través de la representación intelectual; a pesar de la identidad lógica, la persona significa algo completamente distinto para nosotros, algo así como el mármol de la Venus de Milo, que significa algo completamente distinto para el cristalógrafo y para el esteta. Así, un elemento del ser que, según ciertas determinaciones, se puede reconocer como «uno y el mismo», puede ser objeto para nosotros de modos completamente distintos: el de la imaginación y el del deseo. Dentro de cada una de estas categorías, la oposición entre sujeto y objeto posee diferentes motivos y diferentes efectos, de modo tal que incurriremos en ambigüedad cuando situemos la relación práctica entre el hombre y sus objetos ante aquella alternativa entre objetividad y subjetividad, que únicamente puede ser válida en la esfera de la representación intelectual. Puesto que si el valor de un objeto no es objetivo, como lo son su color o su peso, tampoco es subjetivo en el sentido que corresponde a esta objetividad; tal subjetividad corresponde, más bien, a una coloración que surgiera de una ilusión de los sentidos o a cualquier cualidad de la cosa, producto de una conclusión errónea, o a una forma del ser, cuya realidad

nos es sugerida por medio de una superstición. La relación práctica con las cosas, por el contrario, produce un tipo muy distinto de objetividad, esto es, cuando las circunstancias de la realidad separan el contenido del deseo y del goce de este mismo acontecer subjetivo y, de este modo, producen precisamente aquellas categorías particulares a las que llamamos su valor.

Dentro de la economía, este proceso discurre como sigue: el contenido del sacrificio o de la renuncia, que se producen entre el hombre y el objeto de su deseo es, al mismo tiempo, objeto del deseo de algún otro; el primero debe renunciar a una posesión o disfrute de algo que el otro desea, a fin de mover a éste a la renuncia de lo que posee y que es lo que el primero desea. Trataremos de demostrar que, incluso la economía del productor aislado, se puede reducir a esta misma fórmula. Se mezclan, por tanto, dos imágenes del valor; hay que aplicar un valor a fin de obtener otro. De esta manera, se produce la impresión de que las cosas determinan recíprocamente el valor; puesto que, al intercambiarse, cada una de ellas encuentra en la otra la realización práctica y la medida de su valor. Esta es la consecuencia decisiva y la manifestación del distanciamiento entre los objetos y el sujeto. Mientras aquéllos se encuentren en inmediata proximidad de éste, mientras la diferenciación de los deseos, la escasez, las dificultades y resistencias en su obtención no les alejen del sujeto, constituyen para éste, por así decirlo, deseo y disfrute, pero no objeto de ambos. El proceso por el cual llegan a serlo se completa cuando el objeto que se distancia y que, al mismo tiempo, supera la distancia, se produce específicamente con este fin. Así se consigue la más pura objetividad económica, la separación del objeto de la relación subjetiva con la personalidad; y como esto se produce para otro sujeto que, a su vez, hace lo correspondiente, los objetos entran en una relación recíproca objetiva. La forma que reviste el valor en el intercambio le ordena en aquella categoría, ya descrita, más allá del sentido estricto de subjetividad y objetividad. En el intercambio, el valor pasa a ser supraobjetivo y supraindividual, sin que por eso llegue a constituir una cualidad y verdad objetivas de las cosas; aparece como aquella exigencia de las cosas —que va más allá de su objetividad inmanente— de no ser intercambiadas o conseguidas, sino es por medio de un valor correspondiente. El Yo, aun siendo la fuente general de los valores por excelencia, se aleja tanto de sus creaciones, que únicamente

puede medir el significado de éstas comparando unas con otras, sin que sea posible una referencia al Yo de cada vez. Esta relación recíproca, puramente objetiva de los valores, que se completa y se realiza en el intercambio, tiene su fin, evidentemente, en el disfrute subjetivo final de éstos, es decir, cuando nos apropiamos un mayor número e intensidad de ellos de lo que sería posible sin la entrega e igualación objetiva del intercambio. Así como se ha dicho del principio divino, que tras haber concedido sus fuerzas a los elementos del mundo, se retiró, dejándolos abandonados al juego recíproco de ellas, también nosotros podemos hablar de un mundo objetivo, que sigue sus propias relaciones y leyes. Del mismo modo que el poder divino ha elegido esta independencia del proceso del mundo como medio más apropiado para alcanzar más completamente sus fines, también nosotros, dentro de la economía, revestimos a las cosas con una cuantía de valor como si fuera una cualidad propia de ellas, y las abandonamos a los movimientos del intercambio, a un mecanismo determinado objetivamente por medio de aquellas cuantías, a unas influencias valorativas recíprocas e impersonales, de las que surgen aumentadas y con mayor capacidad de ser disfrutadas de lo que eran en su origen, esto es, en el sentimiento del sujeto. Aquí se fundamenta y se origina la orientación de la formulación del valor, en el que se realiza la economía y cuyas consecuencias suponen la intervención del dinero. Vamos a entrar ahora en su examen.

II

La forma técnica de la circulación económica crea un reino de valores que se independiza más o menos completamente de su infraestructura subjetiva y personal. Cuando el individuo compra es porque aprecia el objeto y desea consumirlo y expresa eficazmente este deseo en y con un solo objeto, que es el que entrega a cambio; de este modo, aumenta el aspecto subjetivo, en cuya diferenciación y creciente separación entre función y contenido, éste pasa a ser un «valor», es decir, una relación objetiva y suprapersonal entre los objetos. Las personas a las que sus deseos y apreciaciones empujan a formalizar uno u otro cambio sólo tienen conciencia de estar realizando con ello relaciones valorativas, cuyo contenido se halla en las cosas mismas: la cuantía de valor de un objeto, corresponde a la del otro y esta

proporción resulta algo tan objetivamente medido y regulado con relación a los motivos personales —en los que se origina y acaba— como la que apreciamos con relación a los valores objetivos de carácter moral y en otras esferas. Tal es, cuando menos, la imagen que ofrecería una economía plenamente elaborada. En ésta, los objetos circulan según normas y medidas, establecidas en cada momento, y con las cuales se enfrentan al individuo, constituyendo una esfera de objetividad. El individuo puede participar en ella o no, pero cuando desea hacerlo solamente puede en la medida que se incorpora y completa estas determinaciones ajenas a él mismo. La economía intenta alcanzar un grado de consolidación —jamás completamente irreal y nunca absolutamente realizado— en el que las cosas determinen recíprocamente su medida de valor por medio de un mecanismo autónomo, con independencia de la cuestión de cuánto sentimiento subjetivo se ha incorporado este mecanismo como presupuesto o material. Precisamente porque se da un objeto a cambio de otro, el valor consigue toda la visibilidad y toda la materialidad a la que puede acceder. La reciprocidad del equilibrio mutuo por medio de la cual cada objeto de la economía expresa su valor en otro objeto eleva a los dos por encima de la mera significación sentimental: la relatividad de la determinación valorativa significa su objetivación. Con ello está presupuesta la relación fundamental con el ser humano, en cuya vida sentimental se producen todos los procesos valorativos; esta relación fundamental crece, por así decirlo, en las cosas que, provistas de ella, entran en aquel equilibrio recíproco, que no es la consecuencia de su valor económico, sino su portador o contenido.

El hecho del intercambio económico, pues, libera a las cosas de su desaparición en la mera subjetividad de los sujetos y las permite determinarse recíprocamente, en la medida que invierten en sí mismas su función económica. No es el deseo tan sólo el que otorga al objeto su valor práctico y eficaz, sino el deseo de otro. Lo que le caracteriza no es la relación con el sujeto sensible, sino que éste alcanza la relación a través de un sacrificio, mientras que, visto desde la otra parte, tal sacrificio aparece como el valor del que se ha de disfrutar y el valor, a su vez, como sacrificio. De esta manera, los objetos reciben una reciprocidad de equilibrio mutuo que hace aparecer el valor, de forma muy especial, como una propiedad objetiva que habita

en su interior. Cuando se está en tratos sobre el objeto —y ello significa que ya se ha determinado el sacrificio que éste supone— su significado aparece para los dos contratantes como algo que está fuera de ellos mismos, a diferencia de cuando el individuo aislado lo experimenta únicamente en su relación consigo mismo; y, posteriormente, veremos cómo también la economía aislada, al situar al individuo ante las exigencias de la naturaleza, le impone igual necesidad de sacrificio para la obtención del objeto, de modo tal que la misma relación, que únicamente ha cambiado uno de los participantes, puede proveer al objeto de idéntica significación autónoma, dependiente de sus propias condiciones objetivas. Detrás de todo esto se encuentran el sentimiento y el deseo del sujeto como fuerza motriz que, sin embargo, no puede dar origen a esta forma valorativa, la cual sólo se produce en el equilibrio mutuo de los objetos. La economía canaliza la corriente de las valoraciones por medio de la forma del intercambio, creando, al mismo tiempo, un interregno entre los deseos, de los que mana todo el movimiento del mundo humano, y la satisfacción del goce en la que aquélla desemboca. La especifidad de la economía, como forma especial de la circulación y del comportamiento, reside —si se nos permite emplear una expresión paradójica— no tanto en que intercambia valores como en que intercambia valores. En realidad, la significación que las cosas ganan en y con el intercambio no yace nunca completamente aislada, paralela a las inmediatas subjetivas que determinaban originariamente la relación, sino que, más bien constituyen una unidad, como la constituyen la forma y el contenido. Unicamente el proceso objetivo que, a menudo, también, domina la conciencia del individuo, hace abstracción, por así decirlo, del hecho de que sean los valores los que constituyen su materialidad, ganando así su esencia peculiar en la igualdad de éstos; aproximadamente del mismo modo en que la geometría se ocupa de las relaciones dimensionales de las cosas, sin relacionarlas con la substancia en la que, sin embargo, es donde aquellas se materializan. De este modo, no solamente la observación de la economía, sino la misma economía, por así decirlo, reside en una abstracción real de la realidad general de los procedimientos valorativos, lo que no resulta tan extraño como a primera vista puede parecer cuando se recuerda la amplitud que alcanzan las abstracciones en el hacer humano, dentro de cada esfera espiritual. Las fuerzas, relaciones y cualidades de las

cosas —a las que también pertenece nuestra propia esencia— constituyen una mezcla unitaria objetiva que se dispersa en una multiplicidad de órdenes y motivos autónomos al introducirse en ella nuestro interés y nuestra capacidad de transformación. Así, también, cada ciencia investiga manifestaciones que únicamente poseen una unidad cerrada y una delimitación neta frente a los problemas de las otras ciencias, gracias al punto de vista aplicado por ella, mientras que la realidad no se preocupa por estas demarcaciones, pues que cada partícula del mundo representa en sí un conjunto de tareas para las ciencias más diversas. Del mismo modo, nuestra práctica recorta y extrae órdenes unilaterales de la complejidad interna o externa de las cosas, consiguiendo, así, crear los grandes sistemas de interés de la cultura. Lo mismo sucede con las ocupaciones del sentimiento. Lo que llamamos sentimientos religiosos o sociales o cuando decimos que nuestro estado de ánimo es melancólico o alegre, tratamos siempre de abstracciones obtenidas de la totalidad de lo real, que nos llenan como los objetos de nuestros sentimientos, ya sea porque nuestra capacidad de reacción únicamente actúa frente a aquellas impresiones que corresponden a uno u otro concepto común de interés, ya sea porque aquella provee a cada objeto con un matiz cuya justificación propia se entrelaza en su totalidad con las justificaciones de otros matices para formar una unidad objetiva inseparable. Esta es, pues, una de las formas en que se puede entender la relación del hombre con el mundo: de la unidad absoluta y el entrelazamiento de las cosas, en el que lo uno explica lo otro y todo se justifica del mismo modo, nuestra práctica, al igual que nuestra teoría, abstrae incesantemente elementos singulares a fin de unificarlos en unidades y totalidades relativas. Sin embargo, y con excepción de los sentimientos más generales, carecemos de toda relación con la totalidad del ser: solamente cuando a partir de las necesidades de nuestro pensamiento y nuestra acción vamos obteniendo continuas abstracciones de los fenómenos y proveemos a éstos con la autonomía relativa de una mera conexión interna que niega la continuidad del movimiento del mundo al ser objetivo de aquéllos, solamente entonces obtenemos una relación con el mundo determinada en su peculiaridad. Así, el sistema económico está fundamentado, en efecto, en una abstracción, en la relación recíproca del intercambio, en el equilibrio entre el sacrificio y el beneficio, en tanto que en su proceso real, en el

que completa su fundamento y su resultado, los deseos y los goces se hallan inseparablemente mezclados. Pero esta forma de existencia no se diferencia de las otras esferas en las que dividimos la totalidad de las manifestaciones, para hacerlas corresponder con nuestros intereses.

Lo decisivo en relación con la objetividad del valor económico, que delimita la esfera económica como esfera autónoma, es el hecho de que su validez trascienda, en principio, al sujeto individual. El hecho de que haya que dar un objeto por otro demuestra que el objeto no sólo tiene valor para mí, sino también lo tiene en sí, esto es, que también es válido para otro. La igualdad que se establece entre la objetividad y la validez para el sujeto en sí encuentra su más clara justificación en la forma económica de los valores. El valor obtiene el carácter específico de la objetividad por medio de la equivalencia que en principio consigue una conciencia y un interés con ocasión del intercambio. Porque aunque cada uno de los elementos tenga un carácter personal y solo sea subjetivamente valioso, su igualdad es un hecho objetivo que no se encuentra en ninguno, ni tampoco fuera de ellos. El intercambio presupone una medición objetiva de valoraciones subjetivas, pero no en el sentido de una anticipación temporal, sino en el de que ambas coexisten en el mismo acto.

Debemos tener presente que la mayoría de las relaciones humanas se pueden considerar como un intercambio; el intercambio es la acción recíproca más pura y más elevada de las que componen la vida humana, en la medida en que ésta ha de ganar substancia y contenido. Con harta frecuencia, pasa inadvertido el hecho de que muchas cosas que, a primera vista, sólo suponen una influencia unilateral, en realidad encierran una acción recíproca: parece como si el orador fuera el único que dirigiera e influyera en su auditorio, el profesor en su clase o el periodista en su público; en realidad, cualquiera que esté en tales situaciones, experimentará la influencia retroactiva, determinante y directiva, de una masa aparentemente pasiva. En el caso de los partidos políticos adquiere validez absoluta la consigna: «soy vuestro dirigente, por tanto, debo seguiros». Un célebre hipnotizador ha señalado recientemente que en la sugestión hipnótica —que, evidentemente, es el caso más manifiesto en el que se da la actividad pura por una parte y la pasividad incondicional en la otra— se produce una acción del hipo-

tizado sobre el hipnotizador muy difícil de describir, pero sin la cual no se conseguiría el efecto deseado. Toda acción recíproca se ha de considerar como un intercambio; intercambio es toda conversación, todo amor (aunque sea correspondido con otro tipo de sentimientos), todo juego y toda mirada mutua. No es válida la pretendida diferencia de que en la acción recíproca damos lo que no poseemos, mientras que en el intercambio damos lo que poseemos. Por un lado, lo que interviene en la acción recíproca no puede ser más que la energía propia, la entrega de la propia substancia; por otro, sin embargo, el intercambio no se establece tan sólo en virtud del objeto que el otro ya tenía, sino del propio reflejo de sentimiento del que el otro carecía; puesto que el sentido del trueque es que la suma posterior de valor sea superior a la anterior y ello implica, por tanto, que cada uno da al otro más de lo que él poseía. Sin duda, la acción recíproca es el sentido amplio y el trueque el sentido estricto del mismo concepto; en las relaciones humanas aparece el primero con mucha frecuencia bajo formas que se pueden considerar como intercambio. Nuestro destino natural, que se entiende cada día como una continuidad del beneficio y la pérdida, de crecimiento y disminución de los contenidos vitales, se espiritualiza en el intercambio, en la medida en que se substituye conscientemente lo uno por lo otro. Este mismo proceso de síntesis espiritual, que transforma la proximidad de las cosas en una relación de dependencia mutua, el mismo Yo que concede a las determinaciones sensibles que inundan la interioridad, la figura de su propia unidad, se valen del intercambio para aprehender aquel ritmo natural de nuestra existencia y para organizar sus elementos en una vinculación de sentido. Es precisamente el intercambio de valores económicos el que menos puede librarse del matiz del sacrificio. Cuando damos amor a cambio de amor es porque, de otra forma, no sabríamos qué hacer con la energía interior que así se manifiesta y al entregarla no sacrificamos ningún tipo de utilidad, si hacemos abstracción de las consecuencias exteriores de nuestra actividad; cuando, en el intercambio verbal, participamos al otro contenidos espirituales, no por ello disminuyen éstos; cuando ofrecemos al medio ambiente una imagen de nuestra personalidad, al recibir en nosotros la del otro, éste intercambio tampoco disminuye la posesión de nuestra identidad. En todos estos intercambios, el aumento de valor no se produce como la diferencia entre el bene-

ficio y la pérdida, sino que la aportación de cada parte supera ya completamente esta oposición o, el mero hecho de poder aportarla, supone en sí un beneficio, de modo tal que, a pesar de nuestra propia aportación, experimentamos la respuesta como un regalo inmerecido; mientras que el intercambio económico —ya implique bienes materiales o trabajo, o fuerza de trabajo invertida en bienes materiales— siempre conlleva el sacrificio de un bien útil, susceptible de otro uso, aun a pesar de lo que pueda suponer el aumento eudaimónico en el resultado final.

La idea de que toda economía es una acción recíproca, en el sentido específico del intercambio de sacrificio, ha de resolver la objeción que se ha opuesto a la pretensión de igualar el valor económico en general con el valor de cambio. Se ha dicho que hasta el productor aislado, aquél que ni compra ni vende, tiene que valorar sus productos y sus medios de producción, esto es, construir un concepto de valor independiente de todos los intercambios, si quiere que sus gastos y sus resultados se encuentren en una relación mutua correcta. Precisamente este hecho demuestra lo que tendría que refutar. Puesto que el equilibrio que se establece entre un producto determinado y una determinada cantidad de trabajo o de otros bienes incorporados a él, es para el sujeto de la actividad económica exactamente el mismo que se establece en el cambio entre la valoración de aquello que se recibe y la de aquello que se da. En lo relativo al concepto del intercambio solemos encontrar, también, aquella imprecisión del pensamiento, según la cual se habla de una relación o de una situación como si ambas fueran algo exterior a los elementos entre los cuales se producen. Solamente se da una situación o un cambio en cada uno de los elementos, pero nada entre ellos, esto es, no se produce la particularidad espacial de un nuevo objeto entre los dos existentes anteriormente. Al resumir los dos actos, o cambio de circunstancias que se producen en la realidad bajo el término de «intercambio», resulta tentador pensar que, con el trueque, hubiera sucedido algo paralelo o superior a lo que sucede en el uno o el otro contrayente; algo así como si la substantivación conceptual en el concepto de «beso» que también «intercambiamos» nos permitiera tomar el beso como algo que estuviera más allá de los dos pares de labios, más allá de sus movimientos y sensaciones. Visto desde su contenido inmediato, el intercambio es solamente el hecho, doblemente casual, de que un sujeto tiene ahora algo que antes no tenía

y, a cambio, no tiene algo que antes tenía. Por tanto, el productor aislado, que ha de realizar ciertos sacrificios para la consecución de ciertos resultados, se comporta exactamente como aquél que participa en el intercambio: la única diferencia es que la otra parte no es un segundo sujeto volitivo, sino el orden natural y la regularidad de las cosas, que están tan poco dispuestas como cualquier otro ser humano a satisfacer nuestros deseos, si no hay un sacrificio por nuestra parte. Los cálculos de valor que realiza este productor aislado para determinar sus actos son, por lo general, precisamente los mismos que se realizan en el intercambio. Para el sujeto de la actividad económica, como tal, resulta completamente indiferente invertir en la tierra los bienes materiales o la fuerza de trabajo que posee, o entregarlos a otra persona, siempre que el resultado de la entrega sea el mismo para él. Este proceso subjetivo de sacrificio y beneficio en el alma individual no es, en absoluto, algo secundario o de aparición posterior al intercambio interindividual, sino que, por el contrario, la interacción entre entrega y consecución dentro del individuo es el presupuesto fundamental y, al mismo tiempo, la substancia esencial de aquel cambio mutuo. Este es una mera subespecie de la primera, aquella en la que la entrega se produce a través de la solicitud de otro individuo, cuando, en realidad, esta entrega puede producirse de la misma manera, en lo que al sujeto se refiere, en virtud de las cosas y de sus condiciones naturales y técnicas. Es extraordinariamente importante comprender esta reducción del proceso económico a aquéllo que es real, esto es, que sucede en el espíritu de cada uno de los participantes en la actividad económica. El hecho de que este proceso de cambio sea recíproco, que esté condicionado en otra persona, de la misma manera no debe impedirnos ver que la economía natural y, por así decirlo, solipsista, se remite a la misma forma fundamental que el trueque: al proceso de igualación entre dos acontecimientos subjetivos dentro del individuo; éste, considerado en y para sí, no está interesado en la cuestión secundaria de si el estímulo le llega de la naturaleza de las cosas o de la naturaleza del hombre, de si pertenece a la economía natural o a la economía de cambio. Todos los sentimientos de valor, pues, originados mediante objetos obtenibles, sólo se pueden conseguir, en general, a través de la renuncia a otros valores, de igual modo que esta renuncia no sólo aparece en aquel trabajo mediato para nosotros, que también es trabajo

para los demás, sino, con mucha frecuencia en el trabajo completamente inmediato para nuestros objetivos propios. Con ello queda definitivamente claro cómo el cambio es tan productivo y creador de valores como la propia producción. En ambos casos, se trata de recibir bienes a cambio de otros que se entregan, de modo tal que el estado final implique un superávit de satisfacción con respecto al estado anterior a la acción. No podemos crear *ex novo* ni materias ni fuerzas, sino solamente transferir las existentes, de forma que muchas de las que se encuentran en el orden de lo real, asciendan al orden de los valores. Esta traslación formal dentro del material dado, comprende tanto el cambio entre los hombres como el que éstos realizan con la naturaleza, al que llamamos producción, encontrándose ambos bajo el mismo concepto de valor: en ambos se trata de rellenar el lugar que ocupara lo que se entregó con un objeto de mayor valor y, sólo en este movimiento, se libera el objeto del Yo que lo necesitaba y lo disfrutaba y se convierte en valor. La conexión profunda entre el valor y el cambio, en la que no sólo éste condiciona a aquél, sino aquél a éste, aparece ya en la igualdad de alcance en la que ambos fundamentan la vida práctica. A pesar de lo condicionada que parece estar nuestra vida por el mecanismo y la objetividad de las cosas, en realidad no podemos dar un paso ni articular un pensamiento sin que nuestro sentimiento revista a las cosas de valor y las dirija de acuerdo con nuestro hacer. Este hacer, sin embargo, se realiza según el esquema del cambio, esto es, desde la satisfacción de las necesidades más ínfimas, hasta la consecución de los bienes intelectuales y religiosos más elevados, siempre hay que emplear un valor para conseguir otro. Cuál sea aquí el origen y cuál la consecuencia quizá no se pueda determinar, puesto que, o bien ambos no se pueden separar de los procesos fundamentales, sino que constituyen la unidad de la vida práctica que nosotros separamos en cada momento, ya que no podemos comprenderla inmediatamente como tal, o bien se establece entre ambos un proceso infinito, de modo que cada cambio se explica por un valor, pero, a su vez, cada valor se explica por un cambio. Lo más fructífero y lo más ilustrativo, al menos para nuestras interacciones, es el camino que va del cambio al valor, ya que el inverso nos resulta más conocido y más evidente. El hecho de que el valor se nos ofrezca como resultado de un proceso de sacrificio evidencia la riqueza infi-

nita que nuestra vida tiene que agradecer a esta forma fundamental. El anhelo de reducir al máximo el sacrificio y la dolorosa sensación que éste produce, nos hacen creer que solamente su desaparición absoluta elevaría la vida a una extraordinaria altura valorativa. Pero en este caso nos olvidamos de que el sacrificio no es solamente una barrera exterior, sino también la condición interior de la meta misma y del camino hacia ella. Dividimos la unidad misteriosa de nuestras relaciones prácticas con las cosas en sacrificio y beneficio, impedimento y consecución y, como quiera que la vida, en sus estadios diferenciados, a menudo separa también a ambos temporalmente, tendemos a olvidar que, si nos fuera dado alcanzar nuestra meta sin tener que superar aquellos impedimentos, ya no sería la misma meta. La resistencia que nuestra fuerza ha de superar concede a ésta la posibilidad de acreditarse como tal; los pecados, tras cuya superación el alma sube al cielo, aseguran a ésta aquella «alegría celestial» que no se promete a los que, desde el principio, fueron justos; toda síntesis precisa al mismo tiempo del principio analítico eficaz que ella misma niega (puesto que, sin él, no sería síntesis de varios elementos, sino un uno absoluto) y, al mismo tiempo, todo análisis necesita de una síntesis, a la que pretende superar (puesto que aquel requiere siempre una cierta interdependencia, sin la cual no pasaría de ser mera falta de relación: la enemistad más amarga supone una mayor conexión que la simple indiferencia y la indiferencia mayor que la mera ignorancia mutua). Dicho más brevemente, la contraposición obstaculizante, cuya superación es, precisamente, el sacrificio, suele ser a menudo (quizá siempre, si se mira desde el punto de vista de los procesos elementales) el presupuesto positivo de la misma meta. El sacrificio no pertenece en absoluto a la categoría de lo que no-debiera-ser, como quieren hacernos creer la superficialidad y la codicia. El sacrificio no es solamente la condición de los valores aislados, sino, también, dentro de la economía con la que nosotros tenemos que ver aquí, la condición de todo valor; no es solamente el precio que hay que pagar por valores aislados que ya están determinados, sino aquel precio por medio del cual se producen estos valores.

El cambio se realiza, pues, en dos formas, que sólo hemos de mencionar en relación con el valor del trabajo. En la medida en que existe un deseo de ocio o de un mero juego interno de fuerzas o de evitar un esfuerzo molesto en sí, todo trabajo es, inne-

gablemente, un sacrificio. Además de este anhelo, puede darse una cuantía de fuerza latente de trabajo con la que no sabemos qué hacer, o que se manifiesta por medio de un impulso hacia un trabajo voluntario, no reclamado ni por la necesidad ni por motivaciones éticas. En torno a esta cuantía de fuerza de trabajo, cuya entrega, en y para sí, no supone ningún sacrificio, concurre una multiplicidad de aspiraciones, cuya totalidad no puede agotar aquélla. Cada vez que se emplee esta fuerza se han de sacrificar una o más posibilidades de empleo también deseables. Si la fuerza con que realizamos el trabajo «A» no se pudiera emplear útilmente para el trabajo «B», el primero no nos costaría ningún sacrificio; y lo mismo se puede decir para «B», en el caso de que realizáramos éste, en lugar de «A». Lo que se entrega, pues, en la disminución eudaimónica no es el trabajo, sino, precisamente, el no-trabajo; no pagamos por «A» el sacrificio del trabajo —ya que la entrega de éste no nos produce ningún trastorno, como hemos visto— sino la renuncia a «B». Por tanto, el sacrificio que hacemos en el cambio con el trabajo es, por así decirlo, unas veces absoluto y otras relativo: el sufrimiento que toleramos está unido, por un lado, de modo inmediato con el trabajo —pues que éste significa esfuerzo y molestia para nosotros— y, por el otro, es algo indirecto, ya que sólo podemos conseguir un objeto por medio de la renuncia a otro, a través de una transferencia eudaimónica e, incluso, de valores positivos del trabajo. De esta manera, también los casos del trabajo realizado con placer se remiten al intercambio abnegado, que caracteriza a la economía.

Los objetos poseen una determinada cantidad de valor, por medio de la cual penetran en la relación económica, en la medida en que cada uno de los dos objetos en una transacción representa el beneficio deseado para uno de los contrayentes y el sacrificio admitido para el otro; esto es cierto en la economía completamente desarrollada, pero no en los procesos fundamentales que componen aquélla. La dificultad lógica de que dos cosas sólo puedan tener un valor igual cuando cada una de ellas tiene un valor para sí, parece resolverse por medio de la analogía de que también dos líneas sólo podrán ser iguales en longitud cuando, antes de la comparación, cada una de ellas posea una determinada longitud. Esta magnitud se halla en la línea y sólo es real en el momento de la comparación con otra. La determinación de su longitud —ya que no es «larga» por

antonomasia— no puede provenir de ella misma, sino a través de otra línea en la que se mide y a la que procura el mismo servicio, a pesar de que el resultado de la medición no depende de este mismo acto, sino de cada una de ellas, en la medida que es independiente de la otra. Recordemos la categoría en la que resumimos el juicio de valor objetivo, al que llamábamos metafísico: una exigencia que se desarrolla en la relación entre nosotros y las cosas y que requiere realizar un juicio determinado, cuyo contenido, por otro lado, no reside en las cosas mismas. De este modo se realiza el juicio de la longitud: las cosas mismas nos plantean la exigencia de que tenemos que realizar tal juicio en un contenido determinado; pero este contenido no se halla predeterminado en las cosas, sino que sólo es realizable por medio de un acto nuestro. El hecho de que la longitud, en general, aparece en el proceso de la comparación y de que no reside en el objeto singular, como tal del cual depende, nos es tanto más difícil de admitir cuanto que hemos deducido el concepto general de longitud por abstracción de las longitudes relativas singulares y en este concepto general ha desaparecido la concrección sin la cual, precisamente, ninguna longitud concreta puede existir; y, una vez deducido, proyectamos este concepto en las cosas y creemos que han de tener necesariamente una longitud antes de que ésta se pueda determinar singularmente por medio de la comparación. De aquí se sigue que, de las infinitas comparaciones que sirven para determinar longitudes, han cristalizado unidades fijas de medida, en comparación con las cuales se determina la longitud de toda construcción espacial, de manera tal que aquellas unidades de medida, por ser la incorporación del concepto abstracto de longitud, parecen escaparse a la relatividad porque, mientras todo encuentra su medida en ellas, ellas, en cambio, no se pueden medir, lo que viene a ser el mismo error que cuando creemos, en el caso de la manzana, que ésta es atraída por la tierra y no la tierra por la manzana. Por último, la ilusión de una longitud propia de la línea en sí se afirma cuando comprobamos que, en las partes aisladas de ésta, ya aparece la mayoría de los elementos cuya relación constituye la cantidad. Supongamos que sólo hubiera una línea en el mundo; ésta no podría ser «larga», ya que no encontraríamos correlación posible con ella; tal es el mismo motivo por el que, evidentemente, tampoco puede expresarse ninguna determinación de medida del mundo como una

totalidad, ya que éste no tiene nada fuera de él mismo, en relación con lo cual pudiera atribuírsele una cantidad. En esta situación se encuentra, en realidad, cada línea, mientras se la considere sin compararla con otra o sin comparar sus partes entre sí: no es ni corta ni larga, sino que se encuentra más allá de ambas categorías. Por tanto, en lugar de refutar la relatividad del valor económico, esta analogía la esclarece notablemente.

Al considerar a la economía como un caso especial de la forma vital general del intercambio, la entrega a cambio de un beneficio, hemos de llegar a la conclusión de que el valor del beneficio no se halla, por así decirlo, predeterminado, sino que se va incorporando al objeto deseado en parte o, por completo, a través de la cantidad del sacrificio que requiere su consecución. Estos casos, tan frecuentes como importantes para la teoría del valor, parecen cobijar una contradicción interna, como si permitieran que hiciéramos sacrificio de un valor para obtener cosas que, en sí, carecen de valor para nosotros. Desde un punto de vista aparentemente racional, nadie entrega un valor sin recibir otro a cambio, por lo menos igual al cedido y, el caso inverso, esto es, que el objeto adquiera su valor tan sólo a través del precio que hemos de pagar por él, únicamente puede suceder en un mundo que marche al revés. Esto es evidente para la conciencia inmediata; más evidente de lo que piensa la opinión popular en otros casos. En efecto, el valor que un sujeto entrega por otro, nunca puede ser mayor —bajo las condiciones reales del momento— para ese mismo sujeto, que el valor que recibe a cambio. La ilusión de lo contrario descansa en la confusión del valor real, experimentado por el sujeto con aquel otro que se atribuye al objeto en cuestión según la apreciación media o de apariencia objetiva. De este modo, cualquiera puede dar, en un momento de necesidad, una alhaja a cambio de un trozo de pan, porque bajo tales circunstancias, el último posee más valor para él que la primera. Pero las condiciones determinadas han de hallarse siempre presentes cuando se incorpora un sentimiento de valor a un objeto, ya que éste depende de la complejidad de nuestros sentimientos que, a su vez, sólo se manifiesta como pluralidad, proceso, integración y cambio; que estas condiciones sean únicas o relativamente permanentes evidentemente y, por principio, carece de importancia. Al entregar el hambriento la alhaja demuestra inequívocamente que, para él, el pan es más valioso. Tampoco cabe duda alguna de

que, en el momento del cambio, del ofrecimiento del sacrificio, el valor del objeto cambiado constituye el límite superior que puede alcanzar el valor de lo que se entrega. Completamente independiente de esto se plantea la cuestión de la procedencia del valor necesario de aquel primer objeto y si no se originará en el sacrificio que es preciso realizar, de modo que la equivalencia entre el beneficio y el precio se establece, a posteriori, a partir de este último. A continuación, veremos cómo, frecuentemente, desde un punto de vista psicológico, el valor surge de este modo aparentemente ilógico. Una vez que este valor se ha manifestado, al igual que el que se constituye de cualquier otra forma, se encuentra sometido a la necesidad psicológica de equipararse con un bien positivo igual, al menos, a la negatividad que supone su sacrificio. Por supuesto, una observación psicológica superficial puede citar una serie de casos en los que el sacrificio no sólo incrementa el valor del objetivo, sino que es su sola causa. Lo que se manifiesta en tal proceso, en realidad, es la alegría de comprobar la propia fuerza, de superar las dificultades, incluso las contradicciones. El rodeo necesario que impone la consecución de determinadas cosas suele ser la excusa, pero a veces también la causa, de que se las considere como valores. En las relaciones mutuas entre los seres humanos y, con más frecuencia y más claramente, en las eróticas, observamos cómo la reserva, la indiferencia o el rechazo precisamente inflaman el deseo apasionado de vencer estos obstáculos y nos propician a la realización de esfuerzos y sacrificios, de los cuales no sería digno el objetivo si no fuera por aquellos obstáculos. Para muchas personas, el beneficio estético de las grandes escaladas de los Alpes no sería digno de atención si no exigiera el precio de esfuerzos y peligros extraordinarios, lo que les concede el interés, la atracción y la solemnidad que suponen. No es otro, tampoco, el atractivo que ofrecen las antigüedades y curiosidades; cuando éstas no poseen ningún interés histórico o estético, la mera dificultad de su consecución los substituye: su valor es lo que cuestan, lo que hace aparecer como secundario el hecho de que lo que cuestan es su valor. Es más, todo mérito moral significa que, para realizar el acto moralmente deseable hubo antes que combatir y sacrificar impulsos y deseos opuestos. Cuando el acto se produce sin necesidad de ninguna superación, como el triunfo manifiesto de impulsos inobstaculizados, no se le atribuirá un valor moral subjetivo, a pesar de todo lo obje-

tivamente deseable que parezca su contenido. Unicamente por medio del sacrificio de bienes inferiores (y, por ello, tentadores) se alcanza la elevación del mérito moral, una elevación tanto mayor cuanto más atractivas eran las tentaciones y más profundo y total el sacrificio. Si observamos qué realizaciones humanas reciben las mayores honras y premios, veremos que son siempre aquellas que transparentan —o aparentan transparentar— un máximo de profundización, de esfuerzo, de concentración obstinada de todo el ser, y, al mismo tiempo, un máximo de renuncia, de sacrificio de todo lo secundario, de entrega del sujeto a la idea objetiva. Y si, en oposición a esto, la producción estética y todo lo que es ligero, gracioso y se origina en el propio impulso, despliega un atractivo incomparable, ha de agradecer su singularidad a los sentimientos paralelos de los esfuerzos y sacrificios que, por otro lado, son la condición del mismo beneficio. La movilidad y la capacidad inagotable de combinación de nuestros contenidos espirituales suelen ocasionar que la importancia de una conexión se transmita a su inversión directa, aproximadamente de la misma manera en que la asociación entre dos representaciones se produce tanto cuando las dos se confirman como cuando las dos se niegan. Solamente sobre la base de la significación que tiene para nosotros lo que conseguimos con dificultades y por medio de sacrificios, experimentamos el valor específico de aquello que obtenemos sin dificultad alguna, como un regalo en un accidente feliz; se trata del mismo valor, pero con signo contrario, siendo aquél el primario, del que se deduce el valor del regalo, y no al revés.

Puede que éstos sean casos exagerados o excepcionales. A fin de determinar su tipo dentro de la extensión de la esfera valorativa de la economía, parece necesario, en principio, separar conceptualmente lo económico como diferencia o forma específica, del hecho del valor como lo general o la substancia de aquél. Si tomamos el valor como algo dado e indiscutible, de todo lo que antecede se deduce, sin duda alguna, que el valor económico no aparece en un objeto en virtud de su ser-para-sí aislado, sino por medio de la entrega de otro objeto, que se da a cambio del primero. La fruta silvestre, que se puede recoger sin esfuerzo y que no se entrega a cambio de nada, sino que se consume inmediatamente, no es un bien económico; podría ser tal, en último caso, si su consumo ahorrase cualquier otro sacrificio económico. Sin embargo, si todas las exigencias del mantenimiento

de la vida pudieran satisfacerse de este modo, sin que en ningún momento fuera necesario realizar sacrificio alguno, los seres humanos no realizarían actividades económicas, como no las realizan los pájaros o los peces o el pueblo del país de Jauja. Cualquiera que sea el motivo por el que «A» y «B» se han convertido en valores, desde un punto de vista económico, «A» se convierte en un valor porque tengo que entregar «B» a cambio y «B» porque por él recibo «A»; y en este proceso es por completo indiferente, como ya se ha dicho, que el sacrificio se realice por medio de la entrega de un valor a otro ser humano, esto es, por medio de un cambio interindividual o —dentro de la esfera de intereses del individuo— por medio de la diferencia entre los esfuerzos y los resultados. Nada puede encontrarse en los objetos de la economía, como no sea la importancia que cada uno alcanza, de modo directo o indirecto, con respecto a nuestro posible consumo y el intercambio que se produce entre ellos. Como quiera que, evidentemente, la primera no alcanza, por sí sóla, a convertir el objeto en un bien económico, habrá de ser el segundo el que le conceda ese carácter específico al que llamamos económico. Esta separación entre el valor y su forma económica de circulación es artificial. Si bien la economía parece ser una mera forma en principio, en el sentido de que presupone tanto los valores como su contenido, a fin de introducirlos en el movimiento de igualación entre el sacrificio y el beneficio, en realidad el mismo proceso que constituye la circulación económica a partir de los valores presupuestos, se puede describir, consecuentemente, como el creador de esos mismos valores.

La forma económica del valor oscila entre dos límites: de un lado, el deseo del objeto, que se vincula al sentimiento de satisfacción, posesión y disfrute anticipado; del otro, el mismo disfrute que, en sentido estricto, no constituye acto económico alguno. Si se admite la veracidad de lo que acabamos de ver —y que es habitual—, esto es, que el consumo inmediato de la fruta silvestre no es un acto económico y que ella misma tampoco constituye valor económico ninguno (excepto cuando ahorra la producción de valores económicos), se verá que tampoco el consumo de valores económicos reales es, en sí, un acto económico, puesto que el acto del consumo, en este último caso, no se distingue en absoluto del consumo en el primero: que alguien, que está comiendo una fruta, la haya encontrado casualmente, la haya robado, cosechado por sí mismo o comprado, no

implica diferencia ninguna en cuanto al acto mismo de comerla y sus consecuencias inmediatas para la persona. Como hemos visto más arriba, el objeto no constituye un valor mientras siga inmerso en el proceso de la subjetividad como excitante inmediato de sentimientos y continúe constituyendo, al mismo tiempo, una evidente competencia de nuestra afectividad; habrá de separarse de todo esto a fin de alcanzar aquella significación definitiva que nosotros llamamos valor. No sólo es cierto que el deseo en y para sí es incapaz de fundamentar ningún valor a menos de enfrentarse a los impedimentos, sino que si todo deseo alcanzara su satisfacción sin lucha y sin limitaciones, jamás hubiera surgido una circulación económica de valores y, además, tampoco aquél se hubiera elevado a una altura considerable, pues que se podría satisfacer sin mayor problema. El aplazamiento de la satisfacción, a causa de los impedimentos, el temor de que nos eluda el objeto, la tensión de la lucha por conseguirlo, todo ello da lugar a la suma de todos los deseos juntos: la intensidad de la voluntad y la continuidad de la solicitud. Pero si la fuerza más intensa del deseo surgiera puramente del interior, el objeto que lo satisface carecería de todo valor de darse en cantidades ilimitadas, como se ha puesto de manifiesto repetidas veces. En este caso, lo importante sería para nosotros toda la especie, cuya existencia nos garantiza la satisfacción de nuestros deseos y no aquella cantidad parcial de la que nos amparamos realmente, ya que ésta se podría sustituir sin esfuerzo por cualquier otra. Aún así, tal totalidad sólo adquiriría carácter de valor gracias al pensamiento de su posible ausencia. En este caso, nuestra conciencia estaría repleta con el ritmo de los deseos y las satisfacciones subjetivas, sin que se prestara atención al objeto que las procura. Ni la necesidad por un lado, ni el goce por el otro, por sí solos, contienen en sí mismos la economía o el valor. Ambos se realizan al mismo tiempo por medio del cambio entre dos sujetos, en el que cada uno impone al otro una renuncia como condición del sentimiento de satisfacción, o también, por medio de la equiparación de ambos en la economía solipsista. A través del intercambio, esto es, de la economía, surgen los valores económicos, ya que aquél es el portador o productor de la distancia entre el sujeto y el objeto, que convierte la condición afectiva subjetiva en la valoración objetiva. Más arriba, hemos expuesto el resumen que Kant hace de su teoría del conocimiento: las condiciones de la experiencia son, al mismo tiempo,

si no alcanza la deseabilidad del mismo como consecuencia. Y, en verdad, ello no sucede siempre. Cualquier «anhelo» puede hacernos aparecer una fantasía como una cosa útil; el deseo auténtico, sin embargo, que tiene significado científico y es causa de nuestra práctica no se manifiesta cuando en su contra trabajan una pobreza prolongada, una desidia constitutiva, desvío a otras zonas de interés, indiferencia afectiva respecto a la utilidad teórica reconocida, imposibilidad admitida de la consecución y otros elementos positivos y negativos. Por otro lado, también deseamos muchas cosas, y hasta las valoramos económicamente, sin que se pueda decir de ellas que sean usables o útiles, sino es por medio de una extensión arbitraria del campo semántico del concepto; si, aún a pesar de esto, se admite todo lo deseable económicamente bajo el concepto de la utilidad, dado que, por otro lado, no todo lo útil es deseado, hay que reconocer como una exigencia lógica, que el elemento definitivo y decisivo en el movimiento económico es la deseabilidad de los objetos. Pero este elemento tampoco se presenta como un absoluto, que pudiera escaparse a la relatividad de la valoración. En primer lugar, como hemos visto más arriba, el deseo no pasa a ser una determinación consciente si no hay obstáculos, dificultades y sacrificios entre el objeto y el sujeto: comenzamos a desear realmente allí donde el goce del objeto se mide en distancias intermedias, esto es, donde por lo menos el precio de la paciencia, de la renuncia a otra pretensión o disfrute, alejan el objeto de nosotros en una distancia cuya salvación es precisamente su deseo. En segundo lugar, el valor económico del objeto, que se origina en razón de su deseabilidad, puede interpretarse como una exaltación o sublimación de la relatividad que ya se encuentra en el deseo. Puesto que el objeto deseado, únicamente se convierte en valor práctico, esto es, en valor que participa en el movimiento de la economía, cuando su deseabilidad se compara con la de otro y, de este modo, obtiene una medida. Unicamente cuando aparece un segundo objeto, siendo ya claro que yo estoy dispuesto a dar el primero por el segundo o el segundo por el primero, poseen ambos un valor económico evidente. En la práctica no existe un valor único originario, igual que tampoco se da el Uno en la conciencia. Se ha argumentado en diversas ocasiones que el dos es más antiguo que el uno. Los trozos de un bastón roto precisan una palabra para el plural; la totalidad es «bastón», sin más; para poder designarlo como «un»

las condiciones del objeto de la experiencia, con lo que Kant quería decir que el proceso al que llamamos experiencia y las representaciones que constituyen su contenido u objeto, obedecen a las mismas leyes de la razón. Por esto, los objetos pueden serlo de nuestra experiencia, pueden ser experimentados por nosotros, porque son representaciones nuestras y la misma fuerza que constituye y determina la experiencia se manifiesta en la constitución de aquéllos. En este mismo sentido, podemos decir que la posibilidad de la economía es la posibilidad de los objetos de la economía. El proceso que se da entre dos propietarios de objetos (ya sean substancias, fuerzas de trabajo, derechos o participaciones de cualquier tipo), que les incorpora a la relación que llamamos «economía», esto es, la entrega mutua, eleva, al mismo tiempo, a cada uno de los objetos a la categoría de valor. La dificultad que amenazaba desde el terreno de la lógica, es decir, que los valores existen sólo cuando han de existir como valores a fin de participar en la forma y movimiento de la economía, queda ahora resuelta, a través de la clara significación de aquella relación psíquica a la que llamábamos distancia entre nosotros y las cosas, puesto que tal relación diferencia la condición afectiva originaria y subjetiva entre un sujeto que anticipa y desea los sentimientos y el objeto que éste tiene enfrente y que contiene el valor; en la esfera de la economía, la distancia se establece por medio del cambio, esto es, de la actuación dual de limitaciones, impedimentos y renuncias. Los valores de la economía, por tanto, se originan en la misma reciprocidad y relatividad en la que consiste el carácter económico de esos mismos valores.

El intercambio no es la suma de dos procesos de donación y recepción, sino uno tercero, nuevo, que surge en la medida en que cada uno de los otros dos es, al mismo tiempo, causa y efecto absolutos del otro. De este modo, el valor que la necesidad de la renuncia atribuye al objeto, se convierte en valor económico. Al aumentar el valor en general durante el intervalo que desliza obstáculos, renuncias y sacrificios entre la voluntad y su satisfacción, y mientras el proceso de cambio continúe consistiendo en aquel condicionamiento recíproco entre la adquisición y la donación, no se precisa que se haya anticipado ningún proceso valorativo que convierta ese objeto concreto en un valor para aquel sujeto específico; lo que aquí se requiere se realiza *eo ipso* en el acto del cambio. En la economía empí-

rica, por supuesto, se procura que las cosas vayan provistas del signo del valor cuando entran en el proceso del cambio. De lo que tratamos aquí es, solamente, del sentido interior y, por así decirlo, sistemático de los conceptos de valor y de cambio que, en sus manifestaciones históricas, viven de un modo rudimentario o que, como su significación ideal, no muestran la forma en la que viven como realidad, sino la que toman en su proyección sobre la esfera lógico-objetiva y no de la razón histórico-genética.

Esta trasferencia del concepto económico de valor, desde el carácter de la sustancialidad aislada, al proceso vivo de la relación, también se puede explicar, por otro lado, en razón de aquellas circunstancias que se acostumbran a considerar como constituyentes del valor: esto es, utilidad y escasez. La utilidad se muestra aquí como la primera condición, fundada en la propia naturaleza del sujeto de la actividad económica, bajo la cual un objeto cualquiera puede tener sentido para la economía. A fin de que este valor aislado alcance una determinada altura hay que añadir la escasez, como una determinación del propio orden objetivo. Si se quieren determinar los valores económicos por medio de la demanda y la oferta, la demanda correspondería a la utilidad y la oferta a la escasez; puesto que la utilidad determinará absolutamente si hemos de solicitar el objeto y la escasez, qué precio estamos obligados a atribuirle. La utilidad aparece aquí como la parte componente absoluta de los valores económicos, como aquella cuya cantidad se ha de determinar a fin de que, así, pueda entrar en el movimiento del intercambio económico. La escasez, en cambio, se ha de reconocer desde el principio, como una circunstancia meramente relativa, ya que solamente representa la relación cuantitativa, en que se halla el objeto en cuestión, comparado con la totalidad de sus iguales y, por lo tanto, no tiene nada que ver con la esencia cualitativa del mismo. La utilidad, en cambio, parece ser anterior a toda economía, a toda comparación y a toda relación con otros objetos, como elemento fundamental de la economía, del que se desprende todo movimiento de ésta.

Pero la circunstancia cuya eficacia aparece aquí, no queda descrita correctamente por medio del concepto de utilidad (o usabilidad). Lo que queremos expresar con este concepto, en realidad, es la deseabilidad del objeto. La utilidad no está en situación de intervenir en operaciones económicas con el objeto

si no alcanza la deseabilidad del mismo como consecuencia. Y, en verdad, ello no sucede siempre. Cualquier «anhelo» puede hacernos aparecer una fantasía como una cosa útil; el deseo auténtico, sin embargo, que tiene significado científico y es causa de nuestra práctica no se manifiesta cuando en su contra trabajan una pobreza prolongada, una desidia constitutiva, desvío a otras zonas de interés, indiferencia afectiva respecto a la utilidad teórica reconocida, imposibilidad admitida de la consecución y otros elementos positivos y negativos. Por otro lado, también deseamos muchas cosas, y hasta las valoramos económicamente, sin que se pueda decir de ellas que sean usables o útiles, sino es por medio de una extensión arbitraria del campo semántico del concepto; si, aún a pesar de esto, se admite todo lo deseable económicamente bajo el concepto de la utilidad, dado que, por otro lado, no todo lo útil es deseado, hay que reconocer como una exigencia lógica, que el elemento definitivo y decisivo en el movimiento económico es la deseabilidad de los objetos. Pero este elemento tampoco se presenta como un absoluto, que pudiera escaparse a la relatividad de la valoración. En primer lugar, como hemos visto más arriba, el deseo no pasa a ser una determinación consciente si no hay obstáculos, dificultades y sacrificios entre el objeto y el sujeto: comenzamos a desear realmente allí donde el goce del objeto se mide en distancias intermedias, esto es, donde por lo menos el precio de la paciencia, de la renuncia a otra pretensión o disfrute, alejan el objeto de nosotros en una distancia cuya salvación es precisamente su deseo. En segundo lugar, el valor económico del objeto, que se origina en razón de su deseabilidad, puede interpretarse como una exaltación o sublimación de la relatividad que ya se encuentra en el deseo. Puesto que el objeto deseado, únicamente se convierte en valor práctico, esto es, en valor que participa en el movimiento de la economía, cuando su deseabilidad se compara con la de otro y, de este modo, obtiene una medida. Unicamente cuando aparece un segundo objeto, siendo ya claro que yo estoy dispuesto a dar el primero por el segundo o el segundo por el primero, poseen ambos un valor económico evidente. En la práctica no existe un valor único originario, igual que tampoco se da el Uno en la conciencia. Se ha argumentado en diversas ocasiones que el dos es más antiguo que el uno. Los trozos de un bastón roto precisan una palabra para el plural; la totalidad es «bastón», sin más; para poder designarlo como «un»

bastón se precisa que aparezcan dos bastones de algún modo en relación. De esta manera, el mero hecho de desear un objeto no atribuye a éste un valor económico, pues que el objeto no puede encontrar en sí mismo la medida precisa para ello: únicamente la comparación de los deseos, esto es, la trocabilidad de sus objetos determina a cada uno de éstos como un valor específico según su cantidad, o sea, un valor económico. Si no pudiéramos disponer de la categoría de la igualdad —una de esas categorías fundamentales, que se configuran en las singularidades inmediatas de la imagen del mundo y que ahora comienzan a desarrollarse como realidad psicológica—, ninguna «utilidad» o «escasez», por grandes que fueran, hubieran dado origen a una circulación económica. Si dos objetos son igualmente deseables o tienen el mismo valor, ello sólo puede determinarse, a falta de una unidad exterior de medida, intercambiándolos en realidad o en pensamiento y observando que no presentan diferencia alguna en el sentimiento valorativo abstracto, por así decirlo. Originariamente, esta trocabilidad no apuntaba a la igualdad valorativa como una determinación objetiva de las mismas cosas, sino que la igualdad no era otra mas que el nombre para la posibilidad del intercambio. La intensidad del deseo, en y para sí, no tiene por qué originar ninguna elevación en el valor económico del objeto, ya que, como quiera que éste sólo se manifiesta en el intercambio, el deseo únicamente puede determinarle en la medida en que modifica este intercambio. El hecho de que yo desee ardientemente un objeto no determina su valor en el intercambio. Puesto que, o bien aún no poseo el objeto, en cuyo caso, si no lo manifiesto, mi deseo no ejercerá ninguna influencia sobre las pretensiones de su actual posedor, el cual se guiará, más bien, según la medida de su propio interés en el objeto para establecer sus pretensiones, o admitirá la media de éstas; o bien poseo el objeto, de tal modo que mis pretensiones serán tan altas que el tal objeto desaparecerá de la circulación y, por tanto, dejara de tener valor económico, o bien aquellas pretensiones habrán de reducirse a la medida del interés que tiene en el objeto un solicitante. Lo decisivo en todo esto es que el valor económico prácticamente eficaz no es nunca un valor general, sino que, según su esencia y su concepto, es una cierta cantidad valorativa; que esa cantidad solamente puede manifestarse mediante la medición mutua de dos intensidades de deseos; que la forma en que se produce esta medición dentro

de la economía es la del intercambio entre sacrificio y beneficio; que, por lo tanto, el objeto económico no posee un valor absoluto en su deseabilidad, como parece superficialmente, sino que es esta deseabilidad, precisamente, la que presta un valor al objeto al constituir el fundamento o materia de un intercambio ya sea real o imaginario.

La relatividad del valor —a consecuencia de la cual, las cosas dadas excitantes y deseadas se convierten en valores en la reciprocidad del proceso de entrega e intercambio— parece llevar a la consecuencia de que el valor no sea otra cosa que el precio y que entre los dos no existe ninguna diferencia cuantitativa, de tal manera que la frecuente separación de ambos refutaría esta teoría. Tal teoría afirma, ciertamente, que jamás hubiéramos llegado a establecer un valor si no hubiera intervenido la manifestación universal a la que llamamos precio. Que una cosa sea valiosa desde un punto de vista puramente económico significa que es valiosa para mí, esto es, que estoy dispuesto a dar algo por ella. El valor, como tal, sólo puede exponer todas sus funciones prácticas en virtud de su equivalencia con otro, o sea, debido a que es intercambiable. Equivalencia e intercambio son conceptos recíprocos, ambos expresan el mismo contenido objetivo en diversas formas, tanto en una situación estática como en una dinámica. ¿Qué es lo que nos impulsa a trascender el disfrute subjetivo ingenuo de las cosas y a atribuir a éstas esa significación peculiar a la que llamamos su valor? Ello no puede ser su escasez en y para sí; puesto que si esta escasez existiera realmente como un hecho y no pudiéramos modificarla de algún modo —lo que, evidentemente, podemos hacer, no sólo por medio del trabajo productivo, sino, también, por medio del cambio de propiedad—, la admitiríamos como una determinación natural del cosmos exterior, quizá no muy consciente, debido a la falta de diferenciación, determinación que no atribuye a las cosas ninguna propiedad más allá de sus cualidades internas. Esta propiedad surge, en principio, porque hay que pagar algo por las cosas: la paciencia de la espera, el esfuerzo de la búsqueda, el empleo de la fuerza de trabajo, la renuncia a otras cosas también deseables. Así, pues, sin precio —precio en este significado amplio— no se produce valor ninguno. Este es el sentimiento que, de modo muy ingenuo, se expresa en una creencia de los indígenas de los mares del sur: si no se paga al médico, la cura que éste ha ordenado, no produce efecto. El hecho de que, entre

dos objetos, el uno sea más valioso que el otro se manifiesta, tanto externa como internamente, al ver que un sujeto está dispuesto a entregar el segundo por el primero, pero no el primero por el segundo. En una práctica que todavía no está muy adelantada el valor superior o inferior no puede ser más que consecuencia o manifestación de esta voluntad práctica de intercambio. Y cuando decimos que intercambiamos las cosas porque tienen el mismo valor, ello no es más que la inversión lingüístico-conceptual tan frecuente con la que creemos amar a alguien porque posee determinadas cualidades, siendo así que somos nosotros quienes le hemos prestado las cualidades porque le amamos; o con la que derivamos imperativos morales de los dogmas religiosos, cuando, en realidad, creemos en éstos porque aquéllos están vivos en nosotros.

De acuerdo con su esencia conceptual, el precio coincide con los valores económicos objetivos; sin él no podríamos trazar la línea fronteriza que separa a los últimos del disfrute subjetivo del objeto. La expresión de que el intercambio presupone una igualdad valorativa tampoco es exacta desde el punto de vista de los dos sujetos contrayentes. A y B parecen intercambiar sus propiedad α y β, pues que ambas tienen el mismo valor. Si ello fuera así, A no tendría ningún motivo para entregar su α si, a cambio, sólo recibiera realmente el β, que tiene el mismo valor para él. β tiene que significar para él una cantidad valorativa mayor de la que, hasta ahora ha poseído con α; y, del mismo modo, B ha de ganar también en el intercambio en lugar de perder, o no lo hará. Así, si para A β es más valioso que α y, para B, por el contrario, α es más valioso que β, desde el punto de vista de un observador, este cambio se iguala objetivamente. Esta igualdad valorativa, sin embargo, no existe para el participante, que recibe más de lo que da. Aunque esté convencido de haber procedido con el otro en justicia y equidad y de haber intercambiado cosas del mismo valor, en realidad, el proceso en A puede describirse como sigue: objetivamente ha cambiado con B lo igual por lo igual, el precio (α) es el equivalente del objeto (β); subjetivamente, sin embargo, el valor de β es superior para él que el de α. El sentimiento valorativo que A supone en β es una unidad en sí en la que no cabe trazar la línea divisoria que separa la cantidad objetiva de valor de su entrega subjetiva. El mero hecho de que el objeto se intercambie, es decir, que sea un precio y cueste un precio, establece esta línea divisoria y,

dentro de su cantidad subjetiva de valor, determina la parte con la que participa en la circulación en su calidad de valor recíproco objetivo.

Otra observación nos muestra, asimismo, que el intercambio no está condicionado en absoluto por una idea «a priori» de la igualdad valorativa objetiva. Si observamos cómo realizan un intercambio un niño, una persona impulsiva y, según todas las apariencias, también el hombre primitivo, vemos cómo todos ellos se desprenden de cualquier propiedad a cambio de un objeto que, en un momento dado, desean ardientemente, con independencia de si la opinión general, o ellos mismos, tras una reflexión más tranquila, han de encontrar el precio demasiado elevado. Esto no contradice la convención de que todo intercambio ha de ser ventajoso para la conciencia del sujeto, ya que esta acción, desde el punto de vista subjetivo, trasciende la cuestión de la igualdad o desigualdad de los objetos de intercambio. Se trata de una de esas evidencias racionalistas, que son completamente no-psicológicas, esto es, que antes de todo intercambio tiene que darse un equilibrio entre el sacrificio y el beneficio que ha de haber llevado a una igualación de ambos. Para esto se requiere una objetividad frente al propio deseo que aquellas constituciones espirituales que hemos mencionado más arriba, no pueden producir. El espíritu inmaduro o confuso no puede distanciarse suficientemente de la exaltación momentánea de su interés, a fin de establecer una comparación; en este preciso instante no quiere más que una cosa, y la entrega de la otra no actúa como reducción de la satisfacción buscada, esto es, no actúa como precio. Al ver la inconsciencia con la que los seres infantiles, inexperimentados e impetuosos se apropian de lo que desean más en un momento «cueste lo que cueste», parece bastante más probable que el juicio de la igualdad sea el resultado experimental de una serie de cambios de propiedad en los que no ha habido equilibrio. El deseo completamente unilateral, que invade el espíritu, ha de tranquilizarse primeramente, por medio de la propiedad, a fin de poder comparar otros objetos con ésta. La enorme diferencia de importancia que hay en el espíritu inocente e impulsivo entre los intereses momentáneos y todas las demás ideas y apreciaciones, da lugar al intercambio, antes de que haya habido ocasión para realizar un juicio sobre el valor, es decir, sobre las relaciones mutuas de los distintos deseos. El hecho de que en las concepciones elaboradas del va-

lor y en el autodominio general el juicio sobre la igualdad valorativa precede al intercambio, no ha de engañarnos acerca de la verosimilitud de que aquí, como suele suceder, la relación racional se desarrolla a partir de la psicológica inversa (también en la esfera del espíritu πρὸς ἡμᾶς es lo último cuando φύσει es lo primero) y de que el cambio de propiedad, originado en impulsos puramente subjetivos es el que primero nos ilustra acerca de los valores relativos de las cosas.

Siendo así el valor el epígono del precio, ello será lo mismo que decir que sus cantidades han de ser iguales. Nos remitimos aquí a la comprobación explícita más arriba: en todo caso individual ningún participante pagará un precio por lo que solicita que bajo las circunstancias dadas le resulte demasiado alto. En la poesía de Chamisso en la que el bandido, esgrimiendo una pistola, obliga al asaltado a darle su reloj y anillos a cambio de tres perras, bajo tales circunstancias, lo cambiado vale realmente el precio pagado por ello para el asaltado, ya que sólo así puede salvar la vida; nadie trabajará por un salario de hambre, siempre que no se encuentre en una situación en que prefiera tal salario al desempleo. La aparente paradoja en la afirmación de la equivalencia de valor y precio en cada caso individual, aparece solamente cuando en aquélla se introducen ideas acerca de otro tipo de equivalencias entre el valor y el precio. La estabilidad relativa de las relaciones que determinan la mayoría de los actos de intercambio, así como las analogías que fijan la relación valorativa oscilante según una norma ya existente, todo ello da lugar a las siguientes observaciones: a un objeto concreto corresponde otro objeto concreto como equivalente de intercambio, en razón de su valor; estos dos objetos, o grupos de objetos, poseen la misma cantidad de valor y, cuando, por razón de circunstancias anormales, hemos de cambiar un objeto por un valor recíproco por encima o por debajo del que le corresponde, se separan el precio y el valor, a pesar de que, en cada caso particular, y bajo consideración de sus circunstancias, precio y valor coinciden. No hay que olvidar que la equivalencia objetiva y justa de valor y precio, a la que consideramos como norma de lo real o singular, solamente es válida bajo condiciones históricas y técnicas muy concretas y, con el cambio de éstas, aquélla desaparece. Entre la norma y los casos que ella caracteriza como desviados o adecuados, no existe una diferencia general, sino solamente una numérica, por así decirlo; aproximadamente

como cuando decimos de una persona, que se halla muy arriba o muy abajo, que yo no es un ser humano, siendo así que este concepto de ser humano solamente es un concepto medio cuyo carácter normativo se perdería en el momento en que la mayoría de los hombres ascendiera o descendiera a una de estas situaciones, la cual sería, por tanto, la única «humana». Para ver esto se requiere haberse liberado decididamente de las representaciones de valor más arraigadas que, prácticamente, suelen estar justificadas. Estas, a su vez, se producen en dos capas superpuestas en cualquier relación evolucionada: la una obtenida de las tradiciones del círculo social, de la mayoría de las experiencias, de las exigencias que aparecen como puramente lógicas; la otra de las interrelaciones individuales, de las aspiraciones del instante, de la coacción del medio accidental. Debido al cambio rápido dentro de la última esfera se escapa a nuestra percepción la evolución lenta de la primera y su construcción a partir de la sublimación de aquélla, apareciéndosenos como lo objetivamente justo, la manifestación de una proporción objetiva. Cuando, en un intercambio, bajo circunstancias dadas, la idea del valor del sacrificio y el beneficio, cuando menos, se equilibran —ya que, si no, ningún sujeto capaz de comparar, realizaría aquél— y, sin embargo, medidos de acuerdo con aquella estipulación general, muestran una discrepancia, entonces se habla de una separación de valor y precio. Del modo más claro aparece esto bajo los dos presupuestos —que, por otro lado, casi siempre vienen unidos— de que, primero, una cualidad valorativa única aparece como el valor económico por antonomasia y que dos objetos sólo se pueden reconocer como iguales en valor, en la medida en que contienen la misma cantidad de aquel valor fundamental y de que, segundo, cierta proporción entre dos valores se manifiesta en el terreno del deber ser, poniendo el acento, no sólo en la exigencia objetiva, sino, también, en la moral. Por ejemplo, la concepción de que el elemento valorativo fundamental en todos los valores es el tiempo de trabajo socialmente necesario objetivado en ellos, se ha utilizado en las dos direcciones señaladas más arriba, proporcionando, así, una unidad de medida— aplicable directa o indirectamente— que permite las oscilaciones del valor con diferencias mayores o menores en su relación con el precio. El hecho de esta unidad valorativa única deja sin explicar, sin embargo, cómo es que la fuerza de trabajo se ha convertido en un valor. Jamás hubiera podido convertirse en tal si

no hubiera procurado la posibilidad del cambio, operando sobre diferentes objetos materiales y creando diferentes productos o si su ejercicio no se hubiera entendido como un sacrificio que se realiza para la consecución de un resultado. La fuerza de trabajo también ingresa en la categoría de los valores a través de la posibilidad y la realidad del intercambio, independientemente de que, después, proporcione la unidad de medida para los otros contenidos de aquél. Aunque la fuerza de trabajo es el contenido de todo valor, la forma de éste se manifiesta cuando aquélla entra en la relación de sacrificio y beneficio, o precio y valor (en sentido estricto). Cuando se produce una separación entre el precio y el valor, lo que sucede, según esta teoría, es que una parte ha entregado una cantidad de fuerza de trabajo inmediatamente objetivada a cambio de una cantidad menor de la misma en la que se hallan unidas otras circunstancias —que no representan ninguna fuerza de trabajo—y que son causa de que la parte, con todo, cierre el trato, por ejemplo, la satisfacción de una necesidad inaplazable, ofrendas entre amantes, engaño, monopolio, etcétera. En un sentido subjetivo y más amplio, aquí se conserva la equivalencia entre valor y valor recíproco, en tanto que la norma unitaria de la fuerza de trabajo, que posibilita la discrepancia de ambos, tampoco puede liberarse de la génesis de su carácter valorativo, dentro del intercambio.

La determinación cualitativa de los objetos, que se traduce en su deseabilidad subjetiva no puede justificar, después de lo expuesto, la pretensión de constituir una medida valorativa absoluta; es siempre la relación mutua de los deseos, que se verifica en el intercambio, la que convierte a sus objetos en valores económicos. De modo más inmediato aparece esta determinación en el otro elemento, constitutivo del valor, esto es, en su falta de abundancia o relativa escasez. El intercambio no es otra cosa que el intento interindividual de mejorar las situaciones precarias originadas en la escasez de los bienes, esto es, de disminuir la cantidad subjetiva de privación en la medida de lo posible por medio del reparto de las existencias. De aquí surge una correlación general entre lo que se ha llamado valor de escasez y valor de cambio y que parece criticable con razón. La conexión es más importante tomada en la relación inversa. Más arriba se ha demostrado que la escasez de los bienes nunca daría origen a una valoración, si aquélla no fuera modificable por nosotros. Y esta modificación no puede producirse más que de

dos modos: ya por medio de la entrega de la fuerza de trabajo, que aumenta objetivamente la provisión de bienes, ya por medio de la entrega de objetos que se poseían y que, por razón del cambio de propiedad, abole la escasez del objeto deseado para el sujeto. Así, podemos decir que la escasez de los bienes, en relación con los deseos que se orientan hacia ellos, condiciona objetivamente el cambio, pero que es el cambio, por su lado, el que convierte la escasez en un elemento de valor. Muchas teorías del valor cometen el error de creer que, una vez dadas la utilidad y la escasez, el valor económico, esto es, el movimiento de cambio, se sigue como algo evidente, como la consecuencia conceptual necesaria de aquellas premisas. Esto no es cierto en absoluto. Si, al lado de aquellos presupuestos se diera tan sólo una modestia ascética, o si únicamente propiciaran la lucha y el robo —como suele ser el caso frecuentemente—, no surgirían valor económico ni vida económica algunos.

La etnología nos habla de los asombrosos caprichos, variaciones y desproporciones de los conceptos de valor en las culturas primitivas, en cuanto se trata de algo distinto de la necesidad cotidiana más urgente. No cabe duda de que este fenómeno se da a consecuencia y, en todo caso, en reciprocidad, con la otra manifestación: la repugnancia del hombre primitivo frente al intercambio. Muchas razones se han aportado para explicarla. Pues que al hombre primitivo le falta una unidad de medida objetiva y universal, teme siempre que le engañen en el trueque; como el producto del trabajo está elaborado por y para él mismo, al entregarlo, entrega con él una parte de su personalidad y las potencias del mal adquieren poder sobre él. Posiblemente la repugnancia que, frente al trabajo, experimenta el hombre primitivo, se origina de la misma manera. También aquí le falta la unidad segura de medida para el cambio entre el esfuerzo y el producto; también teme que la naturaleza le engañe; la objetividad natural se le presenta como imprevisible y temible antes de que, por medio de un intercambio probado y regulado con ella, consiga distanciar su quehacer e integrarlo en la categoría de la objetividad. Al estar sumido, por tanto, en la subjetividad del comportamiento con respecto al objeto, el hombre primitivo considera el cambio —natural o interindividual—, que coincide con la objetivación de la cosa y de su valor, como impracticable. De hecho es algo así como si la primera conciencia del objeto, como tal, acarreara consigo un sentimiento de miedo,

como si sintiéramos que, en ella, se nos desgaja un trozo del Yo. Así se explican las interpretaciones mitológicas y fetichistas del objeto, interpretaciones que hipertrofian el sentimiento de miedo y le conceden la única conceptualización accesible al hombre primitivo y, por otro lado, lo dulcifican y, en la medida en que humanizan el objeto, lo aproximan de nuevo a la reconciliación con la subjetividad. En esta situación se esclarecen muchos fenómenos. En primer lugar, la normalidad y honorabilidad del robo, de la apropiación subjetiva y anormal de lo que se desea en un momento. Aún bastante después de la época homérica en muchas zonas griegas atrasadas, la piratería se consideraba como una forma legítima de adquisición, incluso en muchos pueblos primitivos, el robo violento resulta más elegante que la probidad en el pago. Esta actitud es comprensible: en el cambio y el pago hay que someterse a una norma objetiva ante la que ha de doblegarse la personalidad fuerte y autónoma, a lo cual no siempre está ésta dispuesta. De aquí el desprecio que profesan los caracteres aristocráticos por el comercio. De aquí, también, que el cambio favorezca el carácter pacífico de las relaciones entre los hombres, pues que, al participar en él, éstos reconocen una objetividad y normatividad que están igualmente por encima de todos ellos.

Como se puede suponer, hay toda una gama de fenómenos intermedios entre la pura subjetividad del cambio de posesión, representado en el robo y el regalo, y la objetividad, bajo la forma del cambio, en el que las cosas se truecan en razón de las cantidades de valor iguales, contenidas en ellas. Aquí se incluye, también, la reciprocidad tradicional del regalo. En muchos pueblos existe la concepción de que únicamente se debe aceptar un regalo cuando se puede contestar con otro, por así decirlo, cuando se puede realizar una adquisición a posteriori por medio de otro. Este proceso es idéntico al del cambio regular, siempre que se realice como en Oriente, donde el vendedor «regala» el objeto al comprador, pero ¡ay de éste si no corresponde en el «contrarregalo»! También hay que contar aquí la llamada hacendera gratuita que se realiza en todo el mundo y que supone la congregación de vecinos y amigos que ayudan en trabajos urgentes sin que se pague ningún salario por ello; a cambio, es costumbre agasajar espléndidamente a estos trabajadores y, de ser posible, dar una pequeña fiesta en su honor, de modo tal que, por ejemplo, se cuenta de los serbios que sólo los acomodados pueden

permitirse congregar esta fuerza voluntaria de trabajo. En realidad, en Oriente, y hasta en muchas partes de Italia, sigue sin existir el concepto del precio justo, que implica una limitación y una determinación de las ventajas subjetivas tanto del comprador como del vendedor. Cada uno vende tan caro y compra tan barato como puede en relación con la otra parte; el cambio es, exclusivamente, una acción subjetiva entre dos personas, cuyo resultado solamente depende de la astucia, la codicia y la obstinación de los partidos, pero no de la cosa y de sus relaciones supraindividuales con el precio. En esto consiste el negocio —así al menos me lo explicaba un anticuario romano— cuando el negociante pide demasiado y el comprador ofrece demasiado poco y, luego, ambos se van acercando lentamente hasta un punto aceptable. Vemos claramente en este ejemplo cómo lo objetivamente justo se establece en la contraposición de los sujetos, y la totalidad aparece en la mutua imposición de relaciones engañosas, en una economía que empieza a ser de cambio pero que todavía no se ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias. Ya ha aparecido el cambio; es un acontecimiento objetivo entre los valores, pero su realización es completamente subjetiva, su modo y su cantidad dependen exclusivamente de la relación entre las cualidades personales. Esto explica también, en última instancia las formas sagradas, la determinación jurídica, la garantía de publicidad y tradición con que se ha revestido el negocio de compra en todas las culturas antiguas. De esta forma se conseguía la supraindividualidad que la esencia del cambio exige y que todavía no se sabía establecer por medio de las relaciones objetivas de las cosas. Mientras el cambio y la idea de que entre las cosas hay algo llamado igualdad de valores fueron novedades, nunca se hubiera podido producir un entendimiento, cuando dos individuos hubiesen tenido que llegar a uno. Por este motivo, y hasta bien entrada la Edad Media, encontramos por doquier no solamente publicidad de los negocios de intercambio, sino, sobre todo, delimitaciones exactas de las cantidades intercambiables de las mercancías en cuestión y de las que ninguna de las dos partes podía liberarse por medio de acuerdos privados. Por supuesto, esta objetividad es puramente mecánica y exterior y se apoya en motivos y fuerzas exteriores al acto de cambio aislado. La que se regula objetivamente se libera de esta determinación a priori e integra en la relación la totalidad de las circunstancias especiales violentadas por medio de aquella for-

ma. Pero intención y principio son los mismos: la determinación suprasubjetiva del valor en el cambio, que sólo posteriormente encontró un camino más objetivo y más inmanente. El cambio realizado libre y autónomamente por los individuos presupone una apreciación de las unidades de medida que residen en la cosa y, por este motivo, aquella se debía determinar y garantizar socialmente en los estadios anteriores, pues, de otro modo, al individuo le hubiera faltado todo punto de apoyo para la apreciación de los objetos. Este es el mismo motivo que ha prestado al trabajo primitivo en conjunto, una dirección social regulada y un modo de realización, demostrando aquí también la igualdad esencial entre cambio y trabajo, o, más correctamente, la supeditación del último al primero, como concepto superior. Las relaciones múltiples entre lo válido objetivamente —en sentido práctico y teórico— y su significación y reconocimiento sociales se pueden expresar históricamente del siguiente modo: la reciprocidad, extensión y normatividad sociales garantizan al individuo aquella dignidad y firmeza de su contenido vital, que posteriormente obtendrá por medio del derecho y la comprobabilidad objetivas. Así, el niño no cree en una opinión determinada por razones interiores, sino porque se la ha confiado una determinada persona; no se cree algo, sino a alguien. De la misma manera, también nosotros dependemos de la moda, esto es, de la extensión social de un quehacer y una apreciación, en relación con nuestro gusto, hasta que, bastante después, aprendemos a juzgar la cosa en sí, desde un punto de vista estético. De este modo, también, surge la necesidad del individuo de extenderse más allá de sí mismo y de ganar amparo y firmeza suprapersonales en esa extensión (en el derecho, en el conocimiento, en la moralidad), lo que no es más que el poder de la tradición; y en lugar de esta normatividad imprescindible en principio, capaz de trascender al sujeto aislado, pero no al sujeto en general, se va imponiendo lentamente aquella otra que surge del conocimiento de las cosas y de la comprensión de las normas ideales. Lo exterior a nosotros, que precisamos para nuestra orientación, adquiere primeramente la forma más accesible de la generalidad social, antes de aparecérsenos como la determinación objetiva de las realidades y las ideas. En este sentido, característico de todo el desarrollo cultural, el cambio es, originariamente, una cuestión de la determinación social, hasta el momento en que los individuos conocen adecuadamente los ob-

jetos y sus valoraciones, a fin de fijar en cada caso, los índices de intercambio. Pudiera pensarse aquí que estos índices de precios determinados socialmente, de acuerdo con los cuales se produce la circulación en todas las semiculturas, solamente son el resultado de muchos cambios anteriores que tuvieron lugar previamente en una forma singular e indeterminada entre los individuos. Esta objeción no tiene mayor validez que la que se suele hacer frente al lenguaje, la moral, el derecho, la religión, esto es, frente a todas las formas vitales fundamentales que surgen y dominan en el grupo en su totalidad y cuya única explicación, durante mucho tiempo, las atribuía a la invención de individuos aislados, siendo así que desde un principio han surgido como construcciones interindividuales, como acción recíproca entre el individuo y los muchos, de modo que no se le pueden atribuir a ningún individuo en sí. Es bastante probable que el precedente del intercambio socialmente determinado no fuera el trueque individual, sino una especie de cambio de posesión que no constituía cambio alguno, esto es, el robo. En este sentido, el intercambio no sería más que un tratado de paz, y el cambio, y el cambio prefijado, habrían surgido como un hecho unitario. Una analogía para ello aparece en aquellos casos en que el robo primitivo de mujeres precede al contrato pacífico exógamo con los vecinos, que funda y regula la compra y cambio de hembras; la nueva forma matrimonial que se introduce de este modo, queda determinada con independencia del individuo. No es preciso, pues, que hayan precedido contratos especiales libres entre individuos, sino que al mismo tiempo que el tipo, aparece también su regulación social. Es un prejuicio creer que toda relación social regulada se ha desarrollado históricamente a partir de otra de igual contenido, pero cuya forma ha sido individual y no regulada socialmente. Es más probable que la forma precedente haya tenido el mismo contenido y una forma relacional completamente distinta en relación con el tipo. El intercambio pasa por las formas subjetivas de apropiación de posesiones ajenas, el robo y el regalo (correspondientemente, los regalos al cacique y las penas pecuniarias que éste impone, son antecedentes de los impuestos) y, en este camino, encuentra la regulación social como primera posibilidad suprasubjetiva, que, a su vez, ya anuncia la objetividad en el sentido auténtico; es en esta normatividad social donde primero aparece la objetividad en aquellos cambios libres

de posesión entre los individuos, que constituye la esencia del trueque.

De todo esto se sigue que el cambio es un fenómeno social *sui generis*, una forma y función originarias de la vida interindividual, que no se produce a raíz de las consecuencias lógicas de aquellas condiciones cualitativas y cuantitativas de las cosas a las que llamamos utilidad y escasez. Al revés, estas dos condiciones desarrollan su importancia para la elaboración de valores, bajo el presupuesto del intercambio. Cuando está excluida la posibilidad del cambio por cualquier motivo, esto es, no hay aplicación alguna de un sacrificio con el fin de conseguir un beneficio, en tal caso, por más escaso que sea un objeto deseado, éste no pasara a ser un valor económico, mientras no se produzca de nuevo la posibilidad de aquella relación. La importancia del objeto para el individuo reside únicamente en su deseabilidad; su determinación cuantitativa es decisiva en relación con lo que el objeto nos procura y, una vez que le poseemos, una vez que hemos entrado en una relación positiva con él, resulta completamente indiferente para esta importancia si, además de él, hay muchos, pocos o ningún otro ejemplar de su clase. (No se trata aquí, especialmente, de aquellos casos en los que la misma escasez vuelve a ser una especie de determinación cualitativa, que es la que nos hace desear la cosa, como en los sellos antiguos, las curiosidades, las antigüedades sin valor estético o histórico y otros). Por otro lado, la sensación de diferenciación, que se precisa para el disfrute en el sentido estricto de la palabra, puede estar condicionada por la escasez del objeto, esto es, por el hecho de que no se va a disfrutar de él por doquier y en todo momento. Esta condición psicológica interna del disfrute no es práctica, precisamente porque no conduce a la superación sino a la conservación y aumento de la escasez, lo que no sucede nunca, según nos muestra la experiencia. De lo que se trata prácticamente fuera del disfrute directo, independiente de la cualidad de las cosas es, solamente, del acceso a ellas. Cuando este acceso es lento y difícil y pasa por sacrificios en paciencia, decepciones, trabajo, incomodidades, renuncias, etc., decimos del objeto que es «escaso». Podemos expresar esto de modo directo: las cosas no son difíciles de conseguir porque sean escasas, sino que son escasas porque son difíciles de conseguir. El hecho puramente externo y obstinado de que, en determinados bienes, las existencias son demasiado reducidas para satisfacer

todos nuestros deseos, resulta, en sí, carente de significación. Hay muchas cosas que son escasas desde un punto de vista objetivo y que, sin embargo, no son escasas en sentido económico. La escasez económica se determina por la cantidad de fuerza, paciencia y abnegación que se precisa para la consecución de aquel objeto por medio del cambio; todas ellas, sacrificios que, por supuesto, presuponen el deseo de tal objeto. La dificultad de la consecución, esto es, la cantidad de sacrificio que participa en el intercambio es el elemento valorativo realmente fundamental, mientras que la escasez es solamente la manifestación exterior, únicamente la objetivación en la forma de la cantidad. A menudo nos olvidamos de que la escasez como tal, únicamente es una determinación negativa, un ser que viene caracterizado por un no-ser. El no-ser, sin embargo, no puede ser eficaz: toda consecuencia positiva ha de surgir de una condición y fuerza positivos, respecto de los cuales le negativo no es más que la sombra. Estas fuerzas concretas son, evidentemente, las que participan en el intercambio. Con todo no hay que creer que el carácter de la concreción está reducido por el hecho de que no se adhiera aquí al individuo aislado como tal. La relatividad entre las cosas tiene una posición peculiarísima: trasciende al individuo, únicamente puede subsistir en la mayoría como tal y, sin embargo, no es una generalización o abstracción meramente conceptuales.

También aquí se expresa la profunda relación de la relatividad con la socialización, que es la demostración más inmediata de la relatividad en la condición material de la humanidad: la sociedad es aquella construcción suprasingular que aún no es abstracta. A través de ella, la vida histórica se libera de la alternativa de discurrir, bien a través de los meros individuos, bien en generalidades abstractas; es una generalidad que, al mismo tiempo, posee una vida concreta. De aquí se deriva la importancia peculiar que el intercambio posee para la sociedad, como la realización económica e histórica de la relatividad de las cosas; el intercambio eleva la cosa singular y su significación para el hombre aislado por encima de su singularidad, mas no en la esfera de lo abstracto, sino en la vida de la acción recíproca que, al mismo tiempo, es la sustancia del valor económico. Por más que se investigue el objeto en función de sus determinaciones para sí, no se podrá encontrar el valor económico, ya que éste reside exclusivamente en la relación recíproca que se establece

entre varios objetos, en razón de estas determinaciones, cada uno determinando al otro y devolviéndole la significación que de él ha recibido.

III

Antes de deducir el concepto del dinero como cima y expresión más pura del otro concepto del valor económico, resulta recomendable situar a éste dentro de una imagen concreta del mundo y determinar en ella la significación filosófica del dinero; puesto que sólo cuando la forma del valor económico corre paralela a la forma de lo real, el más alto grado de realización de la primera puede aspirar a una interpretación del ser en general, más allá de sus manifestaciones inmeditas o, más correctamente, precisamente a causa de éstas.

Generalmente, la primera impresión que un objeto nos ofrece es un barullo sin reglas ni orden, que acostumbramos a organizar separando una sustancia permanente y esencial del mismo, frente a sus movimientos, colores, situaciones, cuyo movimiento disparatado no afecta para nada a la firmeza de su esencia. Esta división del mundo entre meollos permanentes de manifestaciones pasajeras y determinaciones casuales de realidades obstinadas aumenta hasta alcanzar la contradicción entre los absoluto y lo relativo. Al igual que creemos adivinar en nosotros mismos un ser espiritual, cuyo carácter y cuya existencia residen en él mismo, una instancia última, independiente de toda exterioridad, y así como separamos este ser cuidadosamente de todos nuestros pensamientos, vivencias y evoluciones, que sólo resultan verdaderos o mensurables en su relación con otros, de igual modo, también, tratamos de buscar en el mundo las sustancias, cantidades y fuerzas cuyo ser y significado estén basadas en ellas mismas y las diferenciamos de todas las existencias y determinaciones relativas, especialmente de aquéllas que solamente son lo que son por medio de la comparación, el contacto o la reacción con o frente a otras. La dirección en la que se desarrolla tal oposición viene predeterminada por nuestra estructura psicofísica y su relación con el mundo. En la más profunda interioridad de nuestra existencia se hallan unidos el movimiento y la quietud, la actividad exteriorizable y el recogimiento interior, de tal modo que los unos hallan su importancia y significación en los otros; y, sin embargo, consideramos un lado de estas con-

tradicciones, esto es, el de la quietud, lo sustancial, lo sólido e interior de nuestra vida, como lo verdaderamente valioso y lo definitivo, frente a lo cambiante, inquieto y exterior. La prosecución de este fenómeno aparece cuando el pensamiento, en su totalidad, considera como su tarea encontrar la irreversible y lo seguro, detrás de lo pasajero de los fenómenos, de los altos y bajos de los movimientos y, de este modo, nos lleva del estado de independencia mutua al de autonomía, al que se justifica por sí mismo. Así obtenemos los asideros que nos orientan a través de la maraña de manifestaciones y que nos proporcionan la imagen objetiva de lo que vemos en nosotros mismos como lo más valioso y lo definitivo. De esta manera, y para comenzar con las aplicaciones más exteriores de esta tendencia, la luz es como una sustancia fina, que manara de los cuerpos, el calor es un elemento, la vida corporal es la eficacia de espíritus vitales sustanciales, los procesos espirituales están realizados por una sustancia espiritual especial. Las mitologías que colocan un tronador detrás del trueno, una estructura fija debajo de la tierra, para que ésta no se caiga y espíritus en las estrellas, que las mueven en sus órbitas, también están buscando una sustancia para las determinaciones y movimientos percibidos que, además, sea la fuerza auténtica y eficaz en ellos. Por este motivo, se busca lo absoluto por encima de las meras relaciones de las cosas, por encima de su contingencia y temporalidad: las formas antiguas del pensamiento no podían entender la evolución, la aparición y desaparición de todas las formas terrenas, tanto en lo corporal como en lo espiritual, sino que toda especie de ser vivo era para ellas una creación invariable; las instituciones, las formas vitales, las valoraciones, han existido siempre, son absolutas y han sido como ahora son; las manifestaciones del mundo no son solamente valederas para los hombres y su organización sino que son, en y para sí, como nosotros nos las imaginamos. En resumen, la primera tendencia del pensamiento con la que éste trata de apaciguar el torrente confuso de las impresiones y de ganar una configuración determinada de todos sus cambios, se orienta hacia la sustancia y lo absoluto, frente a los cuales, todos los procesos singulares y todas las relaciones se reducirán a una situación pasajera que el conocimiento ha de superar.

Los ejemplos expuestos demuestran que este movimiento se ha hecho retroactivo. Después de comprobar que prácticamente todas las épocas culturales han visto intentos de hacer lo mismo,

se puede considerar como una tendencia fundamental de la ciencia moderna el hecho de que ésta ya no comprende las manifestaciones por medio de sustancias especiales, sino como movimientos, cuyos portadores cada vez se refugian más en la carencia de atributos; que trata de expresar las cualidades de las cosas como determinaciones cuantitativas, esto es, relativas; que en lugar de la estabilidad absoluta de las formaciones orgánicas, psíquicas, éticas y sociales, enseña que hay una evolución interminable en la que cada elemento sólo adquiere una posición limitada, establecida por medio de la relación con sus antecesores y sucesores; que renuncia a la esencia de las cosas en sí y se contenta con la determinación de las relaciones que se establecen entre las cosas y nuestro espíritu, vistas desde la perspectiva de éste. Un ejemplo muy sencillo y muy profundo de la transición desde la estabilidad y lo absoluto de los aspectos del mundo a su dislocación en movimientos y relaciones nos lo ofrece la consideración de que la aparente inmovilidad de la tierra no solamente es un movimiento complicado, sino que, también, su posición en el espacio únicamente se puede comprender por medio de una relación recíproca con las otras masas materiales.

Pero, aunque todo esto se llevara a sus últimas consecuencias, parece posibilitar y hasta exigir, la determinación de un punto fijo, de una verdad absoluta. El conocimiento mismo, que realiza aquella descomposición, parece poder liberarse, por su lado, de la corriente de la evolución eterna y de la determinación comparativa en las que relega a sus contenidos aislados. La disolución de la absoluta objetividad de los contenidos del conocimiento en formas de representación que únicamente son válidas para el sujeto humano, presupone, sin embargo, la existencia de puntos en algún lugar, a partir de los cuales ya no se pueda continuar; el flujo y la relatividad de los procesos psíquicos no podrían afectar a aquellos presupuestos y normas, con arreglo a los cuales decidimos si nuestros conocimientos realmente tienen uno u otro carácter; hasta la mera deducción psicológica, según la cual, todos los conocimientos absolutamente objetivos han de desaparecer, precisa ciertos axiomas que, si se quiere evitar un círculo vicioso, no pueden tener de nuevo una mera significación psicológica. Es este un punto de la máxima importancia, no sólo para la observación general de las cosas, sobre la cual se construye todo lo que sigue, sino, también, tan ejemplar para muchas singularidades de éstas, que precisa exposición más detallada.

No hay duda de que la veracidad de una proposición sólo se puede reconocer en virtud de criterios que, de antemano son seguros, universales y de validez supraindividual probada; estos criterios pueden estar limitados a esferas singulares y obtener su legitimación de otros más elevados que ellos mismos, de tal modo, que se construye una serie superpuesta de conocimientos, de los cuales, cada uno es sólo válido bajo la condición de un otro. A fin de no oscilar en el vacío, esto es, de ser posible en principio, esta serie tiene que tener en alguna parte un fundamento último, una instancia superior que concede a todos los eslabones posteriores la legitimidad, sin que ella la precise a su vez. Tal es la estructura en la que nuestro conocimiento real ha de integrarse y que vincula todos los condicionamientos y relatividades de éste a un saber que no está condicionado. Ahora bien, jamás podremos saber cual sea este conocimiento absoluto. Su verdadero contenido nunca se podrá determinar con la misma seguridad con que se afirma su existencia en principio, por así decirlo, formal, ya que el proceso de la dislocación en principios más elevados, esto es, el intento de ir más allá de lo que, hasta aquí era lo último, nunca podrá llegar a su fin. Cualquiera que sea la proposición que hayamos establecido como fundamento último, que se encuentre por encima del condicionamiento de todas las demás, siempre subsiste la posibilidad de declararla, también, como relativa y condicionada a través de alguna otra; y esta posibilidad es un requerimiento positivo, ya que la historia del saber la ha realizado innumerables veces. El conocimiento puede tener una base absoluta en algún lugar; dónde esté este lugar, sin embargo, no lo podemos determinar irrevocablemente y, a fin de no llevar el pensamiento a un dogma, habremos de tratar el punto alcanzado siempre como si fuera el penúltimo.

De este modo no se tiñe de escepticismo la totalidad del conocimiento, pues que el malentendido de confundir el relativismo y el escepticismo es tan grosero como el que se cometió con Kant, cuando se denunció como escepticismo su reducción del tiempo y el espacio, a las condiciones de nuestra experiencia. Es cierto que así hay que considerar a ambas posiciones cuando se admite que las opuestas de antemano son la imagen correcta e incondicionada de lo verdadero, pues que toda teoría que lo niega parece una conmoción «de la realidad». Si se construye el concepto de lo relativo de modo tal que éste

precisa de un absoluto desde un punto de vista lógico, naturalmente no podremos prescindir del último sin incurrir en contradicción. La continuación de nuestras observaciones, sin embargo, tratará de demostrar que no es necesario un absoluto como suplemento conceptual de la relatividad de las cosas; esta necesidad es, más bien, una proyección de las circunstancias empíricas (donde, desde luego, se da una «relación» entre elementos, los cuales se encuentran, en y para sí, más allá de aquélla y, por lo tanto, son «absolutos») en aquella que se encuentra en la base de todo lo empírico. Si admitimos que, en alguna parte, nuestro conocimiento posee una norma absoluta, una instancia última que se legitima por sí misma, cuyo contenido, sin embargo, se mantiene en un flujo continuo debido al progreso incesante de nuestro conocimiento y que todo lo que se nos alcanza en un momento, remite a algo más profundo y más adecuado a su tarea, todo ello no es escepticismo, sino lo que se admite generalmente que todo acontecer natural obedece a leyes incondicionalmente y sin excepción, que, éstas, sin embargo, en tanto que reconocidas, están sometidas a correcciones continuas y que los contenidos de estas leyes que acceden hasta nosotros están siempre condicionados históricamente y carecen del carácter absoluto de su concepto universal. Así como no podemos considerar los últimos presupuestos de un conocimiento terminado como condicionados, subjetivos o relativos, sí, en cambio, podemos y debemos hacerlo con cada presupuesto aislado que se nos ofrece como la realización momentánea de esta forma.

El hecho de que toda representación solamente sea verdad en relación con otra, aun cuando el sistema ideal de conocimiento que, para nosotros, reside en lo infinito, haya de contener una verdad separada de aquel condicionamiento, caracteriza un relativismo de nuestro comportamiento que también se aplica de modo análogo en otras esferas. Si en las sociedades humanas hubiera normas de la práctica, establecidas por un espíritu sobrehumano, éstas serían el derecho absoluto y eterno. Tal derecho habría de ser una causa sui jurídica, o sea, llevar en sí mismo su propia legitimación, puesto que si la derivara de una normatividad superior, sería ésta y no aquél la que constituyera el derecho absoluto, vigente en todas las circunstancias. De hecho, sin embargo, no hay ninguna ley que aspire a la invariabilidad eterna, sino que cada una posee únicamente la vigencia

histórica que toleran las circunstancias históricas y su transformación. Y, en el caso de que sus disposiciones sean legítimas y no arbitrarias, esta vigencia deriva de otra norma jurídica, previamente existente, en la que encuentra igual justificación legal la abolición de la antigua situación jurídica y la existencia de la nueva. Todo ordenamiento jurídico contiene en sí, por tanto, la capacidad (no solamente la exterior, sino, también, la jurídica ideal) para transformar, ampliar o abolir su propio contenido, de tal modo que, por ejemplo, aquella ley que concede poderes legislativos al parlamento, no solamente produce la legitimidad de una ley A, que deroga otra ley B, promulgada por el mismo parlamento, sino que hasta convierte en acto jurídico la renuncia del parlamento a sus prerrogativas legislativas a favor de alguna otra instancia. Visto desde otra perspectiva, ello quiere decir que la legitimidad de cada norma, como tal, sólo existe en relación con otra y que ninguna la posee por sí misma. Así como un nuevo contenido revolucionario del conocimiento sólo puede obtener la prueba de su verificación para nosotros de los contenidos, axiomas y métodos del estado actual del conocimiento, aunque se admita como existente una primera verdad, que no se puede probar y que nunca conseguiremos alcanzar en su seguridad autónoma, así también carecemos de un derecho que descanse sobre sí mismo, a pesar de que su idea flota por encima de las series de determinaciones legales relativas, cada una de las cuales depende de la otra para su legitimación. Por supuesto también nuestro conocimiento posee axiomas primeros que no se pueden demostrar en cada momento, puesto que, sin ellos, nunca se acedería a los órdenes relativos de pruebas deducidas; aquellos axiomas carecen de la dignidad lógica de lo demostrado, no son verdad para nosotros en el mismo sentido que esto lo es, y nuestro pensamiento se demora en ellos el tiempo suficiente para pasar a algo más elevado que, por su parte, demuestra lo que hasta ahora era axiomático. En correspondencia con esto, se dan situaciones prejurídicas absolutas o relativas, en las cuales se establece un derecho empírico, basado sobre la violencia o sobre otros fundamentos. Pero este derecho no se establece jurídicamente; tiene vigencia legal en la medida que existe, pero su existencia no es un hecho legal; le falta la dignidad de todo lo que se apoya en la ley. Así, la preocupación de todo poder que establece un derecho ilegal es buscar o fingir cualquier legitimación del mismo, esto es, derivarlo de un de-

recho previamente existente, lo que, al mismo tiempo, constituye un homenaje a aquel derecho absoluto, que se encuentra más allá de todo derecho relativo, que jamás se agota en éste sino que encuentra su símbolo para nosotros, en la forma de una deducción continuada por la que toda ordenación jurídica real se deriva de otra existente con anterioridad.

Si tal retroceso hacia lo infinito no detuviera a nuestro conocimiento en su condicionamiento, éste alcanzaría quizá otra forma. Si seguimos la demostración de una proposición en su fundamento y ésta, a su vez, en el suyo, etc., lo que conseguimos descubrir, como es sabido, es que la demostración sólo es posible, esto es, sólo es demostrable a su vez, cuando se admite como probada aquella primera proposición que había que demostrar a través de ésta. Así como vemos que esto, aplicado a una determinada deducción, la convierte en la ilusión de un círculo vicioso, del mismo modo hemos de pensar como muy posible que nuestro conocimiento, considerado en su totalidad, quedara apresado en esta forma. Si pensamos en la enorme cantidad de presupuestos ascendentes, que se pierden en el infinito y de los cuales depende todo conocimiento determinado en su contenido, veremos que es muy posible que demostremos la proposición A por medio de la proposición B y que la proposición B solamente sea probable a través de la veracidad de C, D, E, etc., y, finalmente, de A. Basta con que la cadena de la argumentación C, D, E, etc. sea suficientemente larga para que su coincidencia final en el punto de origen se escape a la conciencia, algo así como el tamaño de la tierra, que oculta su forma redonda a la visión inmediata y alimenta la ilusión de que, caminando directamente, podría alcanzarse el infinito; la conexión que admitimos dentro de nuestro conocimiento del mundo (esto es, que podemos ir de un punto a otro de éste por medio de demostraciones) parece hacer esto verosímil. Si no queremos aferrarnos para siempre, de un modo dogmático, a una verdad que, por razón de su esencia, no precise ninguna prueba, nos veremos en la obligación de admitir como fundamento del conocimiento (en su forma completa) esa reciprocidad de la prueba mutua. El conocimiento es un proceso que se mueve libremente, cuyos elementos determinan mutuamente su posición, como lo hacen las masas por medio del peso y al igual que en éstas, la verdad es un concepto proporcional. Que nuestra imagen del mundo, de esta manera, «flota en el vacío» no es sino muy lógico,

sentimiento, predetermina la aparición de las otras partes que habrán de corresponder ahora con lo que cabe esperar tras la aparición de los primeros elementos. Estos pueden ser tan fantásticos, caprichosos e irreales como quieran; en la medida que su continuación sea armónica, integrada y fluida, la totalidad dará la impresión de la «verdad interior», con independencia de si alguna parte de la misma coincide con una realidad exterior y, de este modo, satisface la aspiración a la «verdad» en el sentido habitual y sustancial. La verdad de la obra de arte significa que, en su totalidad, ésta cumple la promesa que una de sus partes nos hiciera, sin que importe cuál sea esta parte, ya que la reciprocidad de la correspondencia mutua concede la cualidad de verdad a cada parte por separado. Por lo tanto, también en los matices especiales de lo artístico es la verdad un concepto relacional, que se realiza como una reciprocidad de los elementos de la obra de arte, y no como una unidad rígida entre ellos y un objeto exterior que constituye su norma absoluta. Si el conocimiento ha de significar conocimiento del objeto en su «unidad», ello quiere decir, como se ha señalado en otra parte, conocerlo en su «necesidad». Los dos conocimientos están en profunda conexión. La necesidad es una relación por medio de la cual el carácter ajeno de dos elementos se convierte en una unidad, puesto que la fórmula de la necesidad es: cuando se da A, se da B; esta relación necesaria supone que A y B son elementos de una unidad determinada del ser o del acontecer y «relación necesaria» es una relación completamente unitaria que solamente el lenguaje puede separar y volver a unir. La unidad de la obra de arte es exactamente la misma que esta necesidad, puesto que surge precisamente porque sus distintos elementos se condicionan recíprocamente y el uno aparece necesariamente porque el otro está allí y viceversa. La necesidad es una manifestación de las relaciones, no solamente en estas cosas tan integradas, sino en sí misma y según su más puro concepto. Ninguna de las dos categorías más universales sobre las que nosotros construimos nuestra imagen del mundo (es decir, el ser y las leyes) contiene una necesidad en sí. Ninguna ley convierte en necesidad la existencia de una verdad en general; si no hubiera existencia alguna, ello no supondría contradicción alguna de las leyes lógicas o naturales. Asimismo, tampoco es «necesario» que existan leyes naturales; estas son, más bien, meros hechos, como el ser, y una vez que aquéllas existen, son

pues que el mismo mundo lo hace. No se trata aquí de una coincidencia causal de las palabras, sino de una referencia a una conexión fundamental. La necesidad inherente a nuestro espíritu, de conocer la verdad por medio de pruebas, traslada aquella cognoscibilidad al infinito o la ajusta a un círculo, en el cual una proposición sólo es verdad en relación con otras y éstas, en última instancia, sólo lo son en relación con la primera. La totalidad del conocimiento no es, pues, «verdad», como la totalidad de la materia tampoco es pesada; únicamente en las relaciones mutuas de las partes tienen vigencia los atributos que no podemos adscribir a la totalidad sin incurrir en contradicción.

Esta reciprocidad, en la que los elementos cognoscitivos individuales prueban la significación de la verdad, parece integrarse, como totalidad, en una relatividad posterior, que se da entre los intereses teóricos y prácticos de nuestra vida. Es evidente que todas las representaciones del ser son funciones especiales de una organización psico-física que no reflejan a éste de un modo mecánico. Es más, la imagen del mundo de los insectos, con sus ojos prismáticos, la del águila, con su poderosa vista, de una agudeza que apenas nos podemos imaginar, la del sapo, con sus ojos invertidos, la nuestra, así como la de infinitos seres, han de ser profundamente diferentes, de donde hay que concluir que ninguna de ellas caracteriza el contenido extrapsíquico del mundo en su objetividad en sí. Estas representaciones que, al menos, podemos caracterizar como negativas, son presupuesto, materia y directiva para nuestra acción práctica, por medio de la cual nos ponemos en comunicación con el mundo, en la medida con que éste existe independientemente de nuestras representaciones subjetivamente determinadas; esperamos del mundo ciertas reacciones frente a nuestras acciones, que éste realiza, por lo general, del modo correcto, es decir, útil para nosotros, siendo las mismas con las que responde a los animales, cuyo comportamiento está determinado por una imagen completamente distinta del mismo mundo. Este es un hecho de gran importancia: las acciones realizadas en razón de representaciones, que seguramente, carecen de toda igualdad con el ser objetivo, alcanzan los resultados buscados con tanta regularidad, tanta certeza y tanta seguridad que éstos no podrían ser mayores si se hubiera tratado de un conocimiento de aquellas relaciones objetivas como son en realidad, en tanto que otras acciones, especialmente las que tienen lugar en razón de repre-

sentaciones «falsas», desembocan en perjuicios reales para nosotros. Asimismo comprobamos que también los animales están sometidos a ilusiones y cometen errores que luego han de corregir. ¿Cuál es el significado de esta «verdad», que es completamente distinta para éstos y para nosotros, que, además, no coincide con la realidad objetiva y que, sin embargo, lleva con tanta seguridad a ciertas consecuencias de las acciones, como si aquél fuera el caso? Esto sólo parece explicable por medio de la siguiente presunción. La diversidad de la organización exige que, cada especie, a fin de sostenerse y alcanzar sus fines vitales esenciales, ha de comportarse de un modo especial, distinto del de las otras especies. Si una acción, dirigida y determinada por una cierta imagen, ha de producir o no consecuencias útiles para el actor es algo que no se puede decidir de antemano, según el contenido de la imagen, ya coincida ésta o no con la objetividad absoluta. Ello dependerá, más bien, del resultado al que lleve esta imagen como proceso real dentro del organismo, en acción conjunta con las otras fuerzas psico-físicas y en relación con las necesidades vitales especiales. Si decimos del ser humano que solamente actúa preservando y fomentando sus intereses vitales cuando posee representaciones verdaderas y que, en cambio, a causa de las falsas, actúa de un modo destructor, entonces, ¿cuál será el significado de esa «verdad», distinta en su contenido para cada especie dotada de conciencia, que no es para ninguna un reflejo de las cosas en sí, sino, de acuerdo con su esencia, el de aquella representación que, en conexión con toda la organización especial, con sus fuerzas y necesidades, ocasiona consecuencias útiles? En su origen, esta verdad no es útil porque sea verdad, sino al revés: adscribimos el glorioso nombre de verdad a aquellas representaciones que, como fuerzas y movimientos reales, actúan en nosotros, y nos facilitan un comportamiento útil. Por este motivo existen en principio tantas verdades distintas como organizaciones y formas de vida distintas existen. Aquella imagen sensorial que es verdad para el insecto, evidentemente no lo será para el águila, puesto que, precisamente el motivo por el cual el insecto actúa, en relación con sus estructuras internas y externas, movería al águila, en relación con las suyas, a acciones estúpidas e inútiles. Estos conocimientos no se escapan a la determinación normativa: todo ser capaz de representaciones, posee una «verdad» fijada en principio, que, en cada caso individual, puede ser accesible o no a su representa-

ción; la ley de la gravedad es «verdad» tanto si nosotros la conocemos como si no, a pesar de que no sería verdad para seres que tuvieran otra idea del espacio, otras categorías mentales y otro sistema numérico. El contenido de las representaciones, que es «verdadero» para nosotros, posee una estructura peculiar: de un lado es completamente dependiente de nuestra existencia —porque no lo compartimos con ningún otro ser— y, por otro, es completamente independiente de su realización física en cuanto a su valor de verdad. Desde un punto de vista ideal, queda determinado lo que es verdad para una existencia, en la medida en que, de un lado se encuentra ésta, con su constitución y sus necesidades y, de otro, un ser objetivo. Como quiera que la verdad no es más que las representaciones favorables a la existencia, aquélla da lugar a un proceso de selección, por medio de mecanismos psicológicos: las favorables se determinan por los modos tradicionales de la selección y, en su conjunto, constituyen el mundo «verdadero» de las representaciones. De hecho carecemos de otro criterio definitivo para establecer la veracidad de una representación del ser, como no sea el de determinar si las acciones dirigidas hacia ella producen los resultados deseados. Una vez que ciertas formas de representación se han afianzado como las más duraderas por medio de la selección mencionada, esto es, por medio del cultivo de algunas y el desecho de las otras, las primeras constituyen el reino de lo teórico, que decide sobre cada nueva representación, en función de criterios —que ahora son interiores— de pertenencia u oposición a él; es el mismo proceso seguido por las proposiciones de la geometría, que se superponen según autonomía estricta, mientras que los axiomas y las normas metódicas que son el origen de esta construcción y la posibilidad de la misma, no se pueden demostrar geométricamente. La totalidad de la geometría, pues, no es válida en el mismo sentido que lo son las proposiciones aisladas; mientras éstas son demostrables en su mutua relación, aquella totalidad sólo es válida en relación con algo que está fuera de ella, o sea, en relación con el carácter del espacio, el tipo de nuestra percepción y la necesidad de nuestra forma de pensar. De este mismo modo, nuestros conocimientos aislados pueden explicarse mutuamente, en cuanto que las normas y hechos ya determinados se convierten en pruebas de los demás, mas la totalidad obtiene su validez solamente en relación con ciertas organizaciones psicofísicas, sus condiciones de vida y la necesidad de su actividad.

El concepto de verdad como una relación mutua de las representaciones, que no reside en ninguna de ellas en forma de cualidad absoluta, también se justifica, por último, frente al objeto aislado. Conocer un objeto, dice Kant, es establecer una unidad en la multiplicidad de sus apariencias. De entre el caótico material de nuestra representación del mundo y del flujo continuo de las impresiones, seleccionamos algunas por separado, como correspondientes entre sí, las agrupamos en unidades y las llamamos «objetos». En cuanto hemos reunido verdaderamente el conjunto de impresiones que es posible conjugar en una unidad, se puede decir que conocemos un objeto. Pero ¿qué es esa unidad si no la correspondencia, integración e interdependencia funcionales precisamente de aquellas impresiones y aquellas apariencias materiales? La unidad de los elementos no existe fuera de ellos, sino que es la forma permanente, representada, por ellos, de su propia unión. Cuando reconozco el objeto azúcar estableciendo una unidad con las impresiones que van penetrando mi conciencia: blanco, duro, dulce, cristalino, etc., ello quiere decir que imagino estas apariencias como intercorrespondientes, esto es, que hay una correspondencia entre estas condiciones dadas, una reciprocidad, de modo tal que la una se encuentra en esta posición y en esta conexión, porque la otra también lo está, y viceversa. Así como la unidad del cuerpo social —o el cuerpo social como una unidad—, únicamente supone el juego recíproco de las fuerzas de atracción y repulsión de sus individuos, esto es, una pura relación dinámica entre aquéllas, de este modo, también, la unidad del objeto singular —cuyo conocimiento radica en su aprehensión espiritual—, no es más que la acción recíproca entre los elementos de su apariencia. Incluso en aquellos que llamamos la «verdad» de la obra de arte, la relación mutua de sus elementos es mucho más importante que su proporción frente a su objeto en contra de lo que se acostumbra a pensar. Si hacemos abstracción del retrato, en el que, debido al aspecto personal, se complica notablemente el problema, veremos que, en el caso de las obras de arte visual o escrito, no se obtiene la impresión de veracidad o no veracidad; en la medida que están aisladas, estas obras se encuentran más allá de tales categorías; visto desde otra perspectiva: el artista es libre en relación con los elementos que pretende emplear para la creación de la obra de arte; únicamente una vez que ha elegido un carácter, un estilo, elemento de color o de forma, un tipo de

sentimiento, predetermina la aparición de las otras partes que habrán de corresponder ahora con lo que cabe esperar tras la aparición de los primeros elementos. Estos pueden ser tan fantásticos, caprichosos e irreales como quieran; en la medida que su continuación sea armónica, integrada y fluida, la totalidad dará la impresión de la «verdad interior», con independencia de si alguna parte de la misma coincide con una realidad exterior y, de este modo, satisface la aspiración a la «verdad» en el sentido habitual y sustancial. La verdad de la obra de arte significa que, en su totalidad, ésta cumple la promesa que una de sus partes nos hiciera, sin que importe cuál sea esta parte, ya que la reciprocidad de la correspondencia mutua concede la cualidad de verdad a cada parte por separado. Por lo tanto, también en los matices especiales de lo artístico es la verdad un concepto relacional, que se realiza como una reciprocidad de los elementos de la obra de arte, y no como una unidad rígida entre ellos y un objeto exterior que constituye su norma absoluta. Si el conocimiento ha de significar conocimiento del objeto en su «unidad», ello quiere decir, como se ha señalado en otra parte, conocerlo en su «necesidad». Los dos conocimientos están en profunda conexión. La necesidad es una relación por medio de la cual el carácter ajeno de dos elementos se convierte en una unidad, puesto que la fórmula de la necesidad es: cuando se da A, se da B; esta relación necesaria supone que A y B son elementos de una unidad determinada del ser o del acontecer y «relación necesaria» es una relación completamente unitaria que solamente el lenguaje puede separar y volver a unir. La unidad de la obra de arte es exactamente la misma que esta necesidad, puesto que surge precisamente porque sus distintos elementos se condicionan recíprocamente y el uno aparece necesariamente porque el otro está allí y viceversa. La necesidad es una manifestación de las relaciones, no solamente en estas cosas tan integradas, sino en sí misma y según su más puro concepto. Ninguna de las dos categorías más universales sobre las que nosotros construimos nuestra imagen del mundo (es decir, el ser y las leyes) contiene una necesidad en sí. Ninguna ley convierte en necesidad la existencia de una verdad en general; si no hubiera existencia alguna, ello no supondría contradicción alguna de las leyes lógicas o naturales. Asimismo, tampoco es «necesario» que existan leyes naturales; estas son, más bien, meros hechos, como el ser, y una vez que aquéllas existen, son

«necesarios» los acontecimientos que les están sometidos; no puede haber ninguna ley natural que haga existir leyes naturales. Lo que nosotros llamamos necesidad existe solamente entre el ser y las leyes, y es la forma que toma su relación. Ambos constituyen meras realidades que, en principio, son independientes una de otra, puesto que es posible un ser que no esté sometido a leyes y, por otro lado, la estructura de éstas sería válida, aunque no se diera un ser para obedecerlas. Solamente cuando se dan los dos, las configuraciones del ser reciben la necesidad y con ella, o con su forma, el ser y las leyes constituyen los elementos de una unidad que nosotros no podemos aprehender inmediatamente: esta unidad es la relación que se establece entre el ser y las leyes, en la que ninguno de los dos tiene una existencia aislada, sino que, solamente en la medida que hay leyes, se percibe al ser y únicamente en la medida que existe un ser, reciben las leyes sentido y significación.

Desde otra perspectiva, pero orientados siempre hacia el mismo fin, podemos formular el relativismo en relación con los principios del conocimiento, del modo siguiente: los fundamentos constitutivos, que expresan la esencia de las cosas de una vez por todas, se transforman en regulativos, que solamente constituyen puntos de vista para el conocimiento más avanzado. Precisamente las abstracciones últimas y más elevadas, simplificaciones y resúmenes del pensamiento son las que deben renunciar a la aspiración dogmática de agotar el conocimiento. En lugar de la afirmación: las cosas suceden así y así —y en relación con las opiniones más generales y exteriores—, habría que hacer esta otra: nuestro conocimiento ha de proceder como si las cosas sucedieran así y así. De este modo, se da la posibilidad de expresar muy adecuadamente la forma y el proceso de nuestro conocimiento y su verdadera relación con el mundo. En correspondencia con la multiplicidad de nuestras facetas esenciales, así como con la unilateralidad irremediable de toda expresión conceptual aislada de nuestra relación con las cosas, ninguna de estas expresiones es satisfactoria en general y a largo plazo, sino que, más bien busca completarse históricamente por medio de una afirmación contraria, con lo que en muchos individuos se crea una oscilación insegura, una confusión contradictoria o una repugnancia frente a todo fundamento general. Pero si se transforman las afirmaciones constitutivas, que pretenden determinar la esencia de las cosas, en otras eurísticas, que solamente

pretenden explicitar los caminos de nuestro conocimiento, por medio de la determinación de objetivos ideales, ello permite admitir la validez simultánea de dos principios opuestos: una vez que su significación reside únicamente en los caminos que llevan a ellos, podemos recorrer éstos alternativamente, sin temor a contradecirnos, igual que no nos contradecimos en el cambio entre el método inductivo y el deductivo. Solamente a través de esta disolución de las rigideces dogmáticas en los procesos vivos y fluidos del conocimiento, se establece la unidad real del mismo, puesto que sus principios últimos no se hacen prácticos en la forma de la exclusividad opuesta, sino en la interdependencia e integración del origen común y su complementariedad. Así se da, por ejemplo, la evolución de la imagen metafísica del mundo, entre la unidad y la multiplicidad de la realidad absoluta, que fundamenta toda apariencia aislada. Nuestro pensamiento está organizado de tal manera que aspira a cada una de las dos, como si fuera un fin definitivo, sin agotarse, sin embargo, con ninguna de ellas. Unicamente cuando todas las diferencias y diversidades de las cosas se reconcilian en un concepto común encuentra sosiego el anhelo intelectual y sentimental de unidad. Y una vez que se ha alcanzado tal unidad, como en la sustancia de Spinoza, se puede ver que no sirve para nada, en lo relativo a la comprensión del mundo, y que, a fin de ser fructífera, precisa de la existencia de un segundo principio. El monismo se trasciende a sí mismo, en busca del dualismo y el pluralismo y, una vez éstos establecidos, comienza a actuar la necesidad de la unidad, de modo que el desarrollo de la filosofía, como el del pensamiento individual, oscila de la unidad a la multiplicidad y de la multiplicidad a la unidad. La historia del pensamiento demuestra que es inútil declarar como definitiva una de estas dos posiciones; la estructura de nuestra razón, en su relación con el objeto, requiere, más bien, la igualdad de ambas y la consigue al formular la aspiración monista en el siguiente principio: unificar toda diversidad en la medida de lo posible, esto es, como si hubiéramos de acabar en el monismo absoluto y al formular la aspiración pluralista del siguiente modo: no detenerse ante ninguna unidad, sino investigar cualquiera que se dé, en busca de elementos más simples y momentos originarios, esto es, como si el resultado final hubiera de ser pluralista. Lo mismo sucede cuando se sigue al pluralismo en su significación cuantitativa: en la diferenciación individual de las

cosas y los destinos, en su separación entre esencia y valor. Nuestro sentimiento vital más íntimo oscila entre la separación y la correspondencia de nuestros elementos existenciales: a veces nos parece que la vida sólo es soportable si se obtiene la felicidad y la elevación en un distanciamiento puro de todo sufrimiento y toda vulgaridad y cuando, al menos, conseguimos mantener aquellos escasos momentos libres de todo contacto con lo inferior o con lo ajeno; otras veces, en cambio, se nos antoja que la tarea más grande, la única, es sentir la alegría y la tristeza, la fuerza y la debilidad, la virtud y el pecado, como una unidad vital, en la que lo uno es condición de lo otro y todo es santo y santificante al mismo tiempo. En lo relativo a los principios, estas tendencias opuestas pueden no ser conscientes, pero determinan nuestra actitud frente a la vida con sus intervenciones, sus objetivos y sus actividades fragmentarias. Aunque un carácter parezca orientado por completo en una de estas direcciones, las otras sin embargo, también se dan en él como desviación, trasfondo o tentación. La contradicción entre la individualización y la unificación de los contenidos vitales no divide a los seres humanos entre sí, sino que divide al ser humano como tal, por más que su forma personal interior se halla desarrollada en acción recíproca con su forma social, que se mueve entre el principio individualista y el de socialización. Lo esencial aquí no es la mezcla de la vida a partir de estas dos direcciones, sino su mutua dependencia en una forma eurística. Parece como si nuestra vida tuviera una función fundamental unitaria, o existiera en ella, a la que no podemos comprender en su unidad, sino que hemos de analizar y sintetizar, análisis y síntesis que constituyen la forma más general de aquella contradicción y cuya acción conjunta restituye posteriormente la unidad de la vida. Sin embargo, en la medida en que la singularidad aislada, en su unicidad para sí, reclama un derecho absoluto frente a nosotros, y la unidad que conjuga en sí toda singularidad requiere también esa misma exigencia sin compromiso, aparece una contradicción bajo la que a menudo sufre la vida y que pasa a ser un contradicción lógica, por cuanto cada una de las partes presupone la existencia de la otra para existir ella misma; ninguna de ellas poseería un sentido objetivo posible o un interés espiritual si no se enfrentara con la otra como «proyecto contrario». De este modo surge aquí, así como en innúmeras contradicciones más, la dificultad definitiva: algo que es incon-

dicionado, está condicionado y lo está por algo que también es incondicionado y que, a su vez, depende de lo primero. Que lo que se experimenta como absoluto es solamente relativo no parece tolerar ninguna solución de principio como no sea la de que lo absoluto es un camino, cuya dirección —orientada hacia lo infinito— aparece determinada, con independencia de cuál es la longitud del último trecho que hay que caminar realmente. El caminar de cada tramo, mientras dura, se efectúa como si se hubiera de alcanzar un punto final absoluto, que reside en lo infinito y este sentido de la dirección permanece invariable, aun cuando a partir de cierto momento, el caminar alterne en otra dirección, que está sometida a la misma norma.

En esta forma de la interdependencia de las direcciones del pensamiento se encuentran aspectos generales y especiales del conocimiento. Si buscamos la comprensión del presente desde un punto de vista político, social, religioso o cultural en general, veremos que sólo podremos alcanzarla a través de una visión histórica, esto es, por medio del conocimiento y la comprensión del pasado. Sin embargo, este pasado, del que únicamente conservamos fragmentos, testimonios mudos y tradiciones e informaciones más o menos fidedignas, sólo nos resulta claro y vivo a través de las experiencias del presente inmediato. A pesar de todas las reservas y los cambios cuantitativos que haya que hacer, el presente constituye la clave inexcusable para el pasado, sin el cual él mismo no es comprensible, siendo así que este pasado, que nos hace comprensible el presente, no nos resulta accesible sin las intuiciones y percepciones del mismo presente. Todas las imágenes históricas se originan en esta reciprocidad de los elementos interpretativos, de los cuales, el uno no permite nunca el sosiego del otro; la comprensión final se traslada a lo infinito, ya que todo punto alcanzado en un orden nos remite al otro para su comprensión. Algo parecido sucede con el conocimiento psicológico. En cuanto a nuestra experiencia inmediata toda otra persona es solamente un autómata que emite sonidos y gesticula; que detrás de esa perceptibilidad haya un alma y cuáles sean los acontecimientos en ella es algo que solamente podemos deducir por analogía con nuestro propio interior que es la única esencia espiritual que nos es conocida de modo inmediato. Por otro lado, el conocimiento del Yo sólo aumenta con el conocimiento del otro, es decir, la división fundamental del Yo en una parte que observa y otra que es observada, únicamente

se produce por analogía de la relación entre el Yo y otras personalidades. Nuestro conocimiento se tiene que orientar hacia la existencia que percibimos fuera de nosotros y que solamente podemos interpretar gracias al conocimiento de nuestro propio espíritu. Así, el saber acerca de las cosas del espíritu es un juego recíproco entre el Yo y el Tú, en el que cada uno remite al otro, un cambio e intercambio continuos de los elementos en los que se origina la verdad, del mismo modo que se originaba el valor económico.

Y, finalmente, para llegar más lejos: el idealismo moderno deduce el mundo a partir del Yo; en correspondencia con sus receptividdades y fuerzas productivas, el alma crea el mundo, el único mundo del que nosotros podemos hablar y que es real para nosotros. Por otro lado, sin embargo, este mundo es el origen del alma. En aquella esfera de materia incandescente —que es como nosotros podemos imaginarnos la condición primitiva de la tierra, donde no había lugar para la vida— se produjo un lento proceso evolutivo en el que se dio la posibilidad de los seres vivos y éstos, que al principio eran completamente materiales y carecían de espíritu son los que, finalmente, aunque de forma todavía desconocida, han producido el alma. Si pensamos históricamente, el espíritu, con todas sus formas y contenidos es solamente un producto del mundo, de ese mundo que, por ser precisamente una representación, es, al mismo tiempo, una creación del espíritu. Si estas dos posibilidades genéticas se solidifican en una conceptualidad rígida, originan una contradicción temible. No sucederá esto, sin embargo, si cada una de ellas se utiliza como un principio eurístico que interviene en una relación de reciprocidad y mutua superación con el otro. Nada se opone al intento de deducir cualquier realidad del mundo de las condiciones espirituales que son las que la han producido como un contenido de su representación; pero tampoco hay nada en contra del intento de remitir esas condiciones espirituales a las realidades cósmicas, históricas y sociales de las que pudo haber surgido un espíritu provisto de estas fuerzas y formas; la imagen de aquellas realidades exteriores al espíritu se puede derivar de los presupuestos subjetivos del conocimiento científico natural e histórico y éste, a su vez, de las condiciones objetivas de su génesis, y así hasta el infinito. Por supuesto, el conocimiento nunca discurre según este esquema nítido, sino que ambas direcciones se mezclan de un modo completamente frag-

mentario, interrumpido y casual. La transformación de ambas en principios eurísticos resuelve su contradicción principal, cambiando su oposición en una reciprocidad y su negación mutua en el proceso inacabable de la actividad de esta reciprocidad.

Vamos a exponer aquí dos ejemplos —el uno de carácter muy especial, el otro muy general— en los que la relatividad, esto es, la reciprocidad por la cual las normas de conocimiento se atribuyen su significación, se separa más claramente bajo las formas de la sucesión y la alternancia. La correspondencia interna de conceptos y elementos profundos de la imagen del mundo se presenta a menudo, precisamente, como este ritmo de superación mutua, recíproca y temporal. Así se puede interpretar la relación entre el método histórico y el basado en leyes generales dentro de la ciencia económica. Por supuesto, cada suceso económico sólo se puede deducir a partir de una determinada constelación de elementos históricos y psicológicos. Esta deducción se produce siempre bajo el presupuesto de determinadas conexiones regulares; si no situáramos por encima de cada caso aislado las relaciones generales, los impulsos y órdenes de influencia regulares, no sería posible ninguna deducción histórica, ya que la totalidad se desharía en un caos de sucesos atomizados. Al mismo tiempo, se puede seguir admitiendo que aquellas leyes generales que posibilitan la vinculación entre la situación o el acontecimiento dados y sus condiciones, a su vez, dependen de leyes superiores, de modo tal que aquéllas se pueden interpretar también como combinaciones históricas; otros acontecimientos y fuerzas muy anteriores en el tiempo han configurado las cosas en y para nosotros de modo tal que, pareciendo hoy generales y suprahistóricos, conforman los elementos casuales de una época posterior como sus manifestaciones peculiares. Si bien estos dos métodos incurren en un conflicto irreconciliable y en una negación recíproca cuando se determinan dogmáticamente y cada uno reclama la verdad para sí, la forma de la alternancia les posibilita una interacción orgánica: cada uno de los dos se transforma en un principio eurístico, esto es, de cada uno se espera que, en cada punto de su aplicación, busque en el otro su más alta instancia de justificación. Lo mismo sucede con la contradicción más general que se da en nuestro conocimiento, la que existe entre el apriori y la experiencia. Kant ha demostrado que, además de sus elementos sensitivo-receptivos, toda experiencia debe mostrar ciertas formas, interiores al espíritu, por medio

de las cuales éste configura lo dado como conocimiento. Este «a priori» que nosotros aportamos tiene que ser, por tanto, absolutamente válido para todo conocimiento y ha de hallarse más allá de todo cambio y de toda corrección de la experiencia sensorial y casual. Pero la seguridad de que ha de haber tales normas no encuentra una seguridad paralela en cuanto a cuáles sean éstas. Mucho de lo que una época ha tomado como apriori, ha sido considerado como empírico e histórico por otra posterior. Así, si por un lado, frente a toda manifestación dada, nos encontramos con la tarea de buscar la norma apriori duradera, que trasciende a su contenido sensorial y que es la que la ha configurado, por otro lado, también es válida la recomendación de que, frente a cada apriori aislado (¡y no frente al apriori en general!) hay que intentar remitir éste a la experiencia genética.

Esta comprensión e interdependencia recíprocas de los métodos es algo distinto de la sabiduría barata de la mezcla y el término medio en los principios, en la cual, lo que en uno es una pérdida, acostumbra a aparecer como la ganancia del otro. De lo que se trata aquí es de abrir a cada parte de la oposición una posibilidad ilimitada de acción. Y aunque en cada uno de estos métodos siempre queda algo subjetivo, precisamente la relatividad de su aplicación parece expresar adecuadamente la significación objetiva de las cosas. De esta forma se integran en el principio universal que presidía nuestra investigación sobre el valor: los elementos en los que todo contenido es subjetivo, pueden ganar o reproducir en la forma de su relación mutua aquello que nosotros llamamos objetividad. Más arriba veíamos cómo las meras experiencias sensoriales determinan o crean el objeto para nosotros a través de su referencia recíproca. Así es como, al menos para la psicología empírica, surge la personalidad —una construcción tan sólida que se ha llegado atribuirle una sustancia espiritual especial—, por medio de las asociaciones y percepciones recíprocas que tienen lugar entre las representaciones individuales; estos procesos, fluidos y subjetivos se sirven de su actividad recíproca para constituir lo que no se halla en ninguno de ellos, es decir, la personalidad como elemento objetivo del mundo teórico y práctico. De este modo se extiende el derecho objetivo, en la medida que se igualan los intereses y las fuerzas subjetivas del individuo y determinan recíprocamente su posición y medida alcanzando la forma objetiva del equilibrio y la justicia por medio del intercambio de aspiraciones y limita-

ciones. Así, también, cristalizó el valor económico objetivo a partir de los deseos individuales de los sujetos, debido a que se podía disponer de la forma de la igualdad y el intercambio, con lo que estas relaciones pudieron adquirir una objetividad y una intersubjetividad que faltaban en aquellos elementos aislados. Por tanto, aunque aquellos métodos del conocimiento solamente pueden ser subjetivos y eurísticos, como quiera que cada uno encuentra en el otro su complemento y hasta su legitimación, se pueden acercar al ideal de la verdad objetiva, aun por medio de un proceso infinito en el que cada uno es causa del otro.

La relación de veracidad de las representaciones puede alcanzarse de dos formas: de un lado, como una construcción hacia lo infinito, pues que, cuando intentamos fundamentar los principios del conocimiento en verdades que ya no son relativas, nunca podemos saber si, una vez que hemos alcanzado realmente la última instancia objetiva, ésta no nos ha de remitir, a su vez, a otras más generales y profundas y de otro lado, entendiendo que la verdad no es otra cosa que la reciprocidad interna a aquella representación y su comprobación, pues, es la relación mutua que en ella se establece. Pero estos dos movimientos del pensamiento están unidos por medio de una división peculiar de funciones. Parece, pues, inevitable considerar nuestra existencia espiritual bajo dos categorías que se complementan mutuamente: según su contenido y según su proceso, el cual, en su figura de acontecimiento consciente, contiene y realiza aquel contenido. La estructura de estas categorías es extraordinariamente diferenciada. Hemos de representarnos el proceso espiritual bajo la imagen de un flujo continuo, que no conoce ninguna división rígida, sino que, como en un crecimiento orgánico, de modo ininterrumpido, se pasa de un estadio espiritual al siguiente. Los contenidos que se abstraen del proceso y existen en una autonomía ideal, se nos presentan bajo un aspecto completamente distinto, esto es, como un conjunto, una construcción escalonada, un sistema de conceptos o proposiciones aislados, en el que cada uno se halla por encima del otro y en el que el eslabón lógico que vincula a unos con otros disminuye la distancia que media entre ellos, pero no su discontinuidad; algo así como los escalones de una escalera, que se diferencian unos de los otros y, al mismo tiempo, ofrecen el medio para el movimiento continuo del cuerpo sobre ellos. La relación entre los contenidos del pensamiento queda determinada cuando recordamos que, visto en sus funda-

mentos más generales y en su totalidad, el pensamiento parece moverse en círculo, puesto que «tiene que apoyarse en su propio movimiento», ya que no tienen ningún ποῦ στῶ que le ofrezca el apoyo desde fuera de él mismo. Los contenidos del pensamiento constituyen cada uno el trasfondo del otro, de modo que cada uno recibe sentido y carácter a través del otro y, como quiera que son parejas de opuestos excluyentes, ambos se empujan a la elaboración de una imagen del mundo que nos sea accesible, en la que cada uno de ellos se convierte en la prueba fundamental del otro a través de toda la cadena de lo cognoscible. Sin embargo, el proceso en que esta relación se realiza psicológicamente, sigue el discurso continuo y rectílineo del tiempo y, de acuerdo con su sentido propio e interior, camina hacia lo infinito, por más que la muerte del individuo pone término a su caminar. En aquellas dos formas que hacen ilusorio el conocimiento aislado pero, precisamente, lo posibilitan en su totalidad, es donde se dividen estas dos categorías en las que se refugia nuestra reflexión; el conocimiento discurre según el esquema del *regressus in infinitum,* de la continuidad infinita, hacia una falta de límites que, sin embargo, en cada momento dado, es una limitación, en tanto que sus contenidos muestran la otra infinidad, la del círculo en el que cada punto es comienzo y final y todas las partes se condicionan recíprocamente.

El hecho de que la reciprocidad de la confirmación se esconda a la mirada de lo habitual se debe al mismo motivo por el cual tampoco se observa inmediatamente la reciprocidad de la gravedad. En cada momento dado se admite sin dudas una enorme cantidad de nuestras representaciones, de la que solamente una se somete a la investigación de veracidad y la decisión sobre tal veracidad se toma según la armonía o contradicción de aquella representación con las ya existentes, que constituyen un conjunto presupuesto de representaciones; a veces puede suceder que una representación cualquiera de este conjunto resulte dudosa y que la que está sometida a comprobación pertenezca a la mayoría que ha de decidir sobre ella. El profundo equívoco cuantitativo en la relación entre las representaciones que son realmente dudosas y la masa de aquellas a las que admitimos como ciertas, oculta aquí la relación de reciprocidad por la misma razón por la que, durante tanto tiempo, solamente se observó la fuerza de atracción de la tierra sobre la manzana, pero no la de la manzana sobre la tierra. Y al igual que, a consecuencia de ello, el peso

de un cuerpo parecía ser una cualidad autónoma de éste, porque solamente se constataba un lado de la relación, también puede parecer la verdad como una concrección propia en y para sí de las representaciones aisladas, porque la reciprocidad en el condicionamiento de los elementos, que constituye tal verdad, pasa desapercibida, debido a la irrelevancia de la representación aislada, comparada con el conjunto de aquéllas que, por el momento, no son dudosas. A menudo se pone de manifiesto la «relatividad de la verdad», queriendo decir con ello que todo nuestro saber es una obra imperfecta y ninguna de sus partes es incorregible, lo que se encuentra en una relación extraña y defectuosa con su carácter general indiscutible. Lo que nosotros entendemos por tal cosa es algo distinto: la relatividad no es una determinación accesoria y debilitante de un concepto de verdad que, por lo demás, es autónomo, sino que es la misma esencia de la verdad, el modo en el que las representaciones se convierten en verdad, como también es el modo por el que los objetos deseados se convierten en valores. La relatividad no supone, como cree una opinión trivial, una disminución de la verdad, de la cual cabría esperar más por razón de su concepto, sino que, por el contrario, constituye el complemento y validez positivos de su concepto. En un caso, la verdad es válida a pesar de ser relativa; en el otro, precisamente por ser relativa.

Los grandes principios epistemológicos se enfrentan con la dificultad de que, en la medida que ellos mismos son conocimientos, su contenido propio ha de someterse al fallo que recae sobre todo conocimiento en general y, de este modo, o bien caen en el vacío, o bien se superan a sí mismos. El dogmatismo fundamenta la seguridad del conocimento sobre un criterio, como si fuera una roca, pero ¿sobre qué descansa la roca? Hay que empezar por suponer que el conocimiento es susceptible de alcanzar alguna seguridad a fin de poder deducirla de aquel criterio. La afirmación de la seguridad del conocimiento tiene como presupuesto la seguridad del conocimento. De este modo, también, el escepticismo puede referir la inseguridad y la ilusión de todo conocimiento a su irrefutabilidad principal, y hasta señalar la imposibilidad de toda verdad, y las contradicciones inherentes al concepto de ésta; con todo, el pensamiento escéptico también ha de someterse a este resultado del pensamiento sobre el pensamiento. Nos encontramos aquí con este círculo destructor: si todo conocimiento es engañoso, también lo es el mismo escep-

ticismo, con lo cual, él mismo se niega. Por último, el pensamiento crítico trata de deducir toda objetividad, toda forma esencial de los contenidos del conocimiento de las condiciones de la experiencia, lo que no puede demostrar es que la propia experiencia sea algo válido. La crítica que este pensamiento ejerce sobre todo lo trascendente y todo lo trascendental descansa en un presupuesto al que no se puede aplicar la misma cuestión crítica, sin que desaparezca la base del pensamiento crítico. Así, un peligro típico amenaza aquí a los principios del conocimiento. Al comprobarse a sí mismo, el conocimiento se convierte en juez y parte, precisa un punto de apoyo fuera de sí mismo y se encuentra ante la opción de eximir a su autoconocimiento de aquella necesidad de comprobación y normatividad que impone a otros contenidos cognoscitivos y, con ello, abre un punto de ataque por su espalda, o bien se somete a esas leyes, es decir, el proceso se somete a los resultados a los que él mismo ha conducido y, de este modo, entra en un círculo destructor cuyo ejemplo más claro era aquella autodestrucción del escepticismo. Tan sólo el principio relativista del conocimiento no reclama para sí ninguna excepción frente a sí mismo y no se destruye por el hecho de que únicamente sea válido de un modo relativo. Puesto que, aunque solamente sea válido en alternancia y equilibrio —históricos, objetivos, psicológicos— con otros principios absolutos o sustanciales, esta misma relación con sus opuestos, sigue siendo relativa. La eurística, que es consecuencia o aplicación del principio relativo a las categorías del conocimiento, puede reconocer, sin incurrir en contradicción, su propio carácter eurístico. La cuestión del fundamento del principio, que no está comprendida en la esfera del mismo principio, no resulta destructiva para el relativismo, ya que éste traslada aquel fundamento al infinito, esto es, trata de resolver lo absoluto en una relación, y procede de nuevo del mismo modo con aquel absoluto que se presenta como fundamento de la nueva relación, siendo esto un proceso que, por su esencia, no puede detenerse jamás y en el que el carácter eurístico resuelve la alternativa de tener que negar o reconocer lo absoluto. Este problema puede formularse de cualquiera de las dos formas: existe un absoluto, que solamente puede comprenderse en un proceso infinito; o bien, sólo existen relaciones, pero éstas únicamente pueden sustituir a lo absoluto a través de un proceso infinito. Para el relativismo resulta posible hacer la confesión radical de que el espíritu puede situarse

más allá de sí mismo. En aquellos principios, que se fijan en un pensamiento y, de este modo, excluyen la relación en su fertilidad inagotable, se contenía la contradicción de que el espíritu había de trascenderse a sí mismo y que, o bien se convertía en vasallo de su juicio definitivo, o se hurtaba frente al mismo y en ambos casos perdía su validez. El relativismo, sin embargo, reconoce que, sobre cada uno de nuestros juicios se encuentra uno superior, que decide si aquél es correcto o no; este segundo, por otro lado, la instancia lógica que nosotros mismos construimos, vista como un proceso psicológico, requiere, a su vez, legitimación a través de otro superior en el cual se repite el mismo proceso, que avanza hacia lo infinito ya porque la legitimación entre dos juicios sea una alternancia, ya porque el mismo contenido funcione una vez como realidad psíquica y otra como instancia lógica. Esta concepción evita asimismo el peligro de la autonegación en que incurren los otros principios del conocimiento al tener que supeditarse a sí mismos. No es cierto que, cuando el escepticismo niega la posibilidad de la verdad, esta misma opinión haya de ser falsa, igual que la opinión pesimista de la maldad de todo lo real tampoco convierte al pesimismo en una mala teoría. Nuestro espíritu tiene de hecho la capacidad fundamental de juzgar de sí mismo y de establecer sus propias leyes. Esto no es otra cosa que expresión o ampliación del hecho primigenio de la autoconciencia. Nuestra alma no posee una unidad sustancial, sino solamente aquella que surge de la acción recíproca del sujeto y el objeto, en la cual ella se divide. Esto no constituye una forma accidental del espíritu, que también pudiera ser de otra manera sin que cambiara nuestra esencia, sino que es su misma forma esencial y definitiva. Tener espíritu únicamente significa admitir esta división interna, convertirse uno mismo en objeto, poderse conocer a uno mismo. La idea de que «no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto» se realiza por primera vez dentro del alma; ésta se eleva en el conocimiento de sí misma, su vida discurre fundamentalmente en un *progressus in infinitum,* cuya forma real en cada momento es, al mismo tiempo, su corte transversal, el movimiento circular por el que el sujeto espiritual se conoce como objeto y el objeto como sujeto. El relativismo se prueba como principio del conocimiento con la supeditación a sí mismo, que tan destructora es para otros principios absolutos y, al mismo tiempo, expresa con ello del modo más puro, el servicio que presta a los otros

principios: la legitimación del espíritu al juzgar sobre sí mismo, sin que el resultado del proceso del juicio, cualquiera que éste sea, haga ilusorio el mismo proceso. Esta posibilidad de situarse más allá de sí mismo es el fundamento de todo espíritu que es, al mismo tiempo, sujeto y objeto; y solamente cuando este proceso eterno de autoconocimiento y autojuicio se interrumpe en cualquier estadio, que se opone a los demás como lo absoluto, se origina aquella contradicción por la cual el conocimiento que, en cierto modo, ha de juzgar sobre sí mismo, tiene que reclamar para sí mismo una excepción frente al contenido del juicio, a fin de poder emitirlo.

Se ha dicho repetidas veces que la concepción relativista implica una reducción del valor, de la seguridad y la significación de las cosas sin percibir que solamente una conservación ingenua de cualquier principio absoluto, que más arriba criticábamos, puede achacar tal actitud al principio relativo. La verdad es la situación contraria: precisamente a través de un proceso infinito de solución de toda rigidez para sí en las acciones recíprocas nos podemos aproximar a aquella unidad funcional de todos los elementos de valor, en la cual la significación de cada uno de ellos irradia sobre los demás. Por este motivo, el relativismo se encuentra más cercano a su opuesto extremo, el espinozismo —con su omnicomprensiva *substantia sive Deus*—, de lo que se acostumbra a creer. Este absoluto, que no tiene otro contenido mas que el concepto universal del ser, encierra en su unidad, por tanto, todo lo que es. Las cosas aisladas carecen de ser para sí, puesto que todo ser, por su realidad, se encuentra tan unificado en aquella sustancia divina, como en la unidad que constituye por su concepto abstracto, esto es, como lo que es en general. Toda constancia y sustancialidad aisladas, todo lo absoluto de segundo orden está comprendido en aquella totalidad, de modo que puede decirse directamente que, en el monismo de Espinoza, la totalidad de contenido de la imagen del mundo pasa a ser relativa. Esta sustancia general, este absoluto único y aislado, se puede dejar fuera de consideración ahora, sin que por ello la realidad sufra alteración ninguna —el expropiador es expropiado, como Marx describe un proceso formalmente similar— y lo único que resta, de hecho, es la disolución relativista de las cosas en relaciones y procesos. El condicionamiento de las cosas, constituido por el relativismo como su esencia, puede parecer que excluye el pensamiento de la infinitud si se

observa superficialmente o si no se reflexiona de modo suficientemente radical en el relativismo. Lo cierto es, más bien, lo contrario. Una infinitud concreta sólo parece posible de dos modos: uno, como un orden ascendente o descendente, en el que cada eslabón depende de otro y, a su vez, es punto de dependencia de un tercero; ello se puede dar como ordenación espacial, como trasmisión causal de energía, como secuencia temporal y como deducción lógica. Dos, lo que este tipo de orden muestra en extensión nos lo ofrece la acción recíproca bajo forma compendiada y retroactiva. La influencia que un elemento ejerce sobre otro se convierte en causa por la que éste irradia una acción en respuesta sobre el primero, que una vez, producida, a su vez se convierte en causa de otra influencia en sentido inverso, con lo que el juego comienza de nuevo; tal es el esquema de una verdadera infinitud de la actividad. Se produce aquí una ausencia inmanente de límites, comparable a la del círculo, puesto que también ésta surge a través de la reciprocidad completa, en la que cada parte de la misma determina la posición de la otra, a diferencia de otras líneas de autorretorno en las cuales, cada punto no experimenta el mismo condicionamiento recíproco de todas las partes inmanentes. Allí donde la infinitud aparece como la sustancia o la medida de un absoluto, se convierte en una gran finitud. Unicamente el condicionamiento de todo contenido existencial por medio de otro que, a su vez, está condicionado de igual manera —ya por medio de un tercero, en el cual se repite lo mismo, ya por medio del primero, con el que se halla imbricado en una relación de reciprocidad— puede superar la finitud de la existencia.

Sirva todo esto como demostración de una posición filosófica en la que la multiplicidad de las cosas obtiene una última unidad de observación y en la que se puede ordenar, en su conexión más amplia, la interpretación, que más arriba hemos hecho, del valor económico. El rasgo caractecterístico de toda la existencia cognoscible, esto es, la interdependencia y reciprocidad de todo lo existente, incorpora el valor económico y aplica este principio vital a su base material, con lo que se hace comprensible la esencia del dinero. En el dinero es donde el valor de las cosas, entendido como su reciprocidad económica, ha encontrado su expresión y su culminación más puras.

Cualquiera que sea el origen histórico del dinero —sobre el que nada es seguro—, algo es cierto desde el principio: que el

dinero no apareció repentinamente en la economía como un elemento ya elaborado, que representase su concepto puro, sino que solamente puede haberse desarrollado a partir de valores que ya existían con anterioridad, de tal modo que la cualidad de dinero, que es propia a todo objeto en la medida en que es intercambiable, se fue poniendo más de manifiesto en un objeto aislado, el cual comenzó por ejercer su función monetaria, por así decirlo, en unión íntima con su significación valorativa. Que el dinero haya resuelto o pueda resolver esta vinculación genética con un valor que no es dinero es lo que vamos a investigar en el próximo capítulo. En todo caso, el hecho de no haber separado conceptualmente la esencia y la significación del dinero de la determinación de aquellos valores en los que éste se constituyó, como una elevación cualitativa, ha dado lugar a numerosos errores. Por nuestra parte, consideramos aquí el dinero, sin referirnos para nada a la materia de la cual es portador sustancial, puesto que ciertas propiedades que el dinero adquiere por medio de aquella materia, lo incluyen, precisamente, en la esfera de bienes a la que se enfrenta en su calidad de dinero. Ya a primera vista puede observarse que el dinero constituye un partido, y el conjunto de los bienes que con él se pagan, el otro, de tal manera que, cuando lo que se considera es su pura esencia, hay que tratarlo verdaderamente como dinero en sentido estricto, con independencia de todas las determinaciones secundarias, que se encargan después de coordinar la segunda parte.

En este sentido, el dinero es una «acumulación abstracta de valor»; como objeto visible, el dinero es el cuerpo con el que se cubre el valor económico, abstraído de los objetos valiosos, en un proceso similar a un texto, que es un acontecimiento acústico y fisiológico y, sin embargo, toda su significación, para nosotros reside en la representación interior que trasmite o simboliza. Si el valor económico de los objetos reside en la relación recíproca que éstos establecen en función de su trocabilidad, el dinero es la expresión autónoma de esta relación. El dinero es la representación de la acumulación abstracta de valor, por cuanto en la relación económica, esto es, en la trocabilidad de los objetos, el hecho de esta relación se diferencia y obtiene categoría de existencia conceptual frente a aquellos objetos, al tiempo que se vincula a un símbolo visible. El dinero es la realización especial de aquello que es común a los objetos en cuanto que económicos —en el sentido de la escolástica podría determinár-

seles como *universale ante rem, in re o post rem*— y, por esto, en ningún otro símbolo exterior se expresa de modo tan completo la miseria general de la vida humana como en la necesidad perpetua de dinero, que oprime a la mayoría de los seres humanos. El precio en dinero de una mercancía es la medida de trocabilidad que se establece entre ella y el conjunto de las demás mercancías. Si consideramos el dinero en aquel sentido puro, independiente de todas las consecuencias de su representación, la variación en el precio en dinero significa que la relación de intercambio entre la mercancía aislada y el conjunto de las otras también se ha transformado. Si una mercancía determinada A sube de precio de uno a dos marcos, mientras que las demás mercancías B, C, D, E, mantienen el suyo, ello quiere decir que ha habido una alteración de la relación entre A y B, C, D, E, que también se puede expresar diciendo que estas últimas han bajado de precio, mientras que A ha mantenido el suyo. Unicamente en razón de la mayor simplicidad de la expresión escogemos la primera forma de representación, al igual que, cuando un cuerpo cambia de posición con relación a su medio, decimos, por ejemplo, que se ha movido del Este al Oeste, siendo así que el fenómeno real se puede describir con igual exactitud como movimiento de todo el medio (incluido el espectador) del Oeste al Este, estando aquel cuerpo en reposo. Igual que la posición de un cuerpo no es una determinación para sí, sino que solamente aparece como una relación con respecto a los demás, de tal manera que en cualquier cambio de éstos tanto se puede designar como sujeto pasivo o activo a éstos como a aquél, así también, toda transformación del valor de A dentro del cosmos económico, se puede describir con la misma razón y sólo de modo algo más incómodo, como una transformación de B, C, D, E, ya que el valor de A únicamente existe en relación con el de éstos. Esta relatividad, que se practica de modo inmediato en el trueque natural, cristaliza con la posibilidad de expresar el valor en dinero. De qué modo puede suceder esto es tema de investigación posterior. La oración: A vale un marco, suprime en A todo aquello que no es económico, esto es, que no implica una relación de intercambio con B, C, D, E; este marco, considerado como valor, traduce la función de A, independiente de su objeto, en su relación con los otros pertenecientes a la esfera económica. Aquí resulta indiferente lo que A pueda ser en y para sí, separada de tal relación; toda A_1 o A_2, cualitativamente distinta de aqué-

lla es igual que ella mientras siga valiendo un marco, porque, o más precisamente, debido a que se encuentra en la misma relación de cambio cuantitativo con B, C, D, E. El dinero es lo «valedero» por excelencia y el valer económico significa valer algo, esto es, ser trocable por otra cosa. Todas las demás cosas poseen un contenido determinado y, en consecuencia, un valor; en el dinero, por el contrario, su contenido reside en que vale, es el valer solidificado como sustancia, el valer de las cosas sin las cosas mismas. Precisamente por ser la sublimación de la relatividad de las cosas, parece como si el dinero fuera independiente de ellas, algo así como las normas de la realidad no están supeditadas a la misma relatividad que domina la realidad y eso no a pesar de, sino precisamente porque su contenido son las relaciones entre las cosas elevadas a una vida, significación y permanencia autónomas. Todo ser está sometido a leyes, pero, por este motivo, las leyes a las que se somete, no son regulares; nos estaríamos moviendo en un círculo vicioso si admitiéramos como contenido de una ley natural que tiene que haber leyes naturales, en lo cual dejamos de lado, de momento, la cuestión de la legitimidad de tal círculo vicioso, pues que pertenece a los movimientos fundamentales del pensamiento, que, o vuelven sobre sí mismos, o se orientan hacia un objetivo final en el infinito. De este modo, también, las normas —ya sean las ideas de Platón y Schopenhauer, los logoi de los estoicos, el apriori de Kant o las etapas en el desarrollo de la razón, en Hegel— no son otra cosa que los tipos o formas de las mismas relatividades, las cuales se establecen entre las singularidades de la realidad, configurándola. Las normas no son relativas en sí mismas, en el mismo sentido que lo son las singularidades sometidas a ellas, cuya relatividad aquéllas constituyen. Sobre esta base se comprende que, como acumulación abstracta de valor, el dinero no expresa nada más que la relatividad de las cosas que, por un lado, es origen de su valor y, por otro, representa el polo inerte frente a sus movimientos, oscilaciones y equilibrios eternos. En la medida en que no realiza esto último, ya no actúa en función de su concepto puro, sino como objeto singular, coordinado con todos los demás. Resultaría erróneo argumentar, por el contrario, que en el préstamo y en el negocio del cambio, sin embargo, se compra dinero por dinero y que, éste, por tanto, a pesar de mantener la pureza de su concepto, se apropia la relatividad de los valores individuales, relatividad que no tendrá que poseer,

puesto que habría de ser tal. Al convertirse en la expresión de la relación valorativa recíproca de las cosas inmediatamente valiosas, el dinero se libera de esta misma relación y se sitúa en un orden distinto. El dinero representa esta relación de que hablamos, con sus consecuencias prácticas y, así, recibe un valor, con el que no solamente puede ingresar en la relación de intercambio frente a todos los valores concretos posibles, sino con el cual, y dentro de aquel orden que le es peculiar, más allá de lo concreto, puede mostrar las relaciones entre sus cantidades. La una es la cantidad actual, la otra, la cantidad prometida, la una aceptada en una esfera, la otra en otra; todo ello son modificaciones que llevan a relaciones valorativas recíprocas, con completa ignorancia del hecho de que el objeto, de cuyas cantidades parciales se trata, considerado como totalidad, sin embargo, representa la relación entre objetos con otro significado valorativo.

De este dualidad de sus funciones —dentro y fuera de los órdenes de valores concretos— se derivan incontables dificultades para la concepción teórica y práctica del dinero. En la medida en que expresa la relación valorativa recíproca de los bienes y ayuda a medirlos y a cambiarlos, aparece en el mundo de los bienes directamente útiles, como un poder de origen distinto, ya como un patrón esquemático de medida, más allá de todas las realidades concretas, ya como un medio de cambio que se introduce entre aquéllas como el éter entre los ponderables. Para poder realizar este servicio, basado en su posición, al margen de los otros bienes, y precisamente porque lo realiza, el dinero mismo es, en principio y en última instancia, un valor concreto y singular. De este modo, se sitúa en el encadenamiento y condiciones del orden frente al cual se encuentra: depende de la oferta y la demanda en su valor, sus costes de producción ejercen cierta influencia (aunque sea mínima) sobre aquél, aparece bajo la forma de muy distintas cualidades, etc. El rédito es una expresión de este valor, que le corresponde como vehículo de su propia función Expresada desde otro punto de vista, la doble función del dinero reside en que, por un lado, mide las relaciones valorativas de las mercancías intercambiables y, por otro lado, participa directamente en el intercambio con aquéllas y, por lo tanto, representa una cantidad que también es mensurable. El dinero se mide, por un lado, en los bienes que constituyen su valor recíproco y, por otro lado, en el propio dinero; puesto que,

como se ha expuesto más arriba, no solamente se paga el dinero con dinero, lo que se manifiesta en la pura transacción monetaria y en el préstamo con interés, sino que el dinero de un país se convierte en medición valorativa del dinero de otro, como se demuestra en las oscilaciones de la cotización del mercado de divisas. El dinero, por tanto, pertenece a aquellas ideas normativas que se someten a la norma que ellas mismas constituyen. Todos estos casos producen confusiones y círculos viciosos, aunque resolubles, del movimiento del pensamiento: así, el cretense que afirma que todos los cretenses son unos mentirosos con lo que, de acuerdo con su propio axioma, condena a la mentira a su proposición; el pesimista, que considera malo a todo el mundo, de forma que también su propia teoría ha de ser mala; el escéptico, que al negar fundamentalmente toda verdad, tampoco puede sostener el escepticismo, etc. De este modo, el dinero se halla por encima de las cosas valiosas, en su calidad de patrón de medida y medio de cambio y, como estos servicios reclaman, en principio, un mediador valioso y, posteriormente, conceden un determinado valor a ese mediador, el dinero se integra entre aquellas cosas y bajo las normas que han surgido de él mismo.

Como quiera que lo que se valora, en último término, no es el dinero, la mera manifestación del valor, sino los objetos, el cambio del precio implica una alteración de la relación recíproca de éstos; el dinero en sí —considerado siempre en esa pura función— no se ha alterado, sino que su aumento o disminución constituye la propia alteración, independiente de su mediador y elevada a expresión autónoma. Esta posición del dinero es, manifiestamente, la misma que, vista como cualidad interna, llamamos falta de cualidad o individualidad. En sí mismo, el dinero ha de ser completamente indiferente, puesto que se encuentra en una relación exactamente igual frente a cada una de las cosas que se determinan de modo individual. Aquí el dinero representa el escalón más elevado de desarrollo dentro de una sucesión continuada, una de las más difíciles desde un punto de vista lógico, pero extraordinariamente significativa para nuestra imagen del mundo, en la que un eslabón está constituido, al mismo tiempo, según las fórmulas de la serie y como manifestación de sus fuerzas interiores y, por otro lado, se manifiesta frente a aquélla como una potencia complementaria, dominadora o constructiva. El punto de origen de la sucesión está constituido por los valores, completamente insustituibles, y cuya peculiaridad puede confun-

dirse fácilmente en la analogía con el equilibrio monetario. Existe un sustituto para la mayoría de las cosas que poseemos, al menos en el sentido más amplio, de tal modo que el valor total de nuestra existencia material se mantendría igual si, a cambio de perder una cosa, ganáramos otra: la suma eudaimónica se puede mantener en la misma cantidad por medio de elementos muy distintos. Esta trocabilidad, sin embargo, fracasa ante ciertas cosas y ello, como tratamos de demostrar aquí, no debido a esta cantidad de felicidad, que ninguna otra posesión podría proporcionarnos, sino debido a que el sentimiento de valor está vinculado a aquella configuración individual y no a la sensación de felicidad, que comparte con los otros. Unicamente un realismo conceptual erróneo, que maneja el concepto general como el representante válido de la realidad singular, intenta hacernos creer que experimentamos los valores de las cosas por reducción a denominador valorativo común, por orientación a un centro valorativo en el que aquéllas aparecen como cuantitativamente superiores o inferiores y, en última instancia, iguales. En realidad, resulta frecuente que valoremos lo individual porque precisamente queremos tal cosa y no cualquier otra a la que hasta podríamos atribuir la misma o superior capacidad de originar la felicidad. Las formas de sensibilidad más refinadas distinguen con gran detalle la cantidad de felicidad que una determinada posesión nos procura, por medio de la cual es comparable o intercambiable con otras, es decir, por medio de aquellas condiciones específicas, más allá de sus consecuencias eudaimónicas que nos la hacen valiosa y, al mismo tiempo, insustituible. Con una ligera modificación, aunque de modo muy significativo, ello es lo que sucede cuando ciertos afectos o vivencias personales han hecho adquirir la cualidad de imprescindible a un objeto que, en sí, es común y fungible. La pérdida de tal objeto no se puede compensar de ninguna manera mediante la adquisición de un ejemplar exactamente igual de la misma especie, puesto que éste es un bien que implica muy distintas relaciones de cualidad y sentimiento, que no recuerdan para nada al primero y que rechazan toda comparación con él. Esta forma individual del valor desaparece a medida que aumenta el carácter de trocabilidad de los objetos, de modo tal que el dinero, que es vehículo y expresión del intercambio, como tal, es la construcción más antiindividual de nuestro mundo práctico. Las cosas participan de tal antiindividualidad en la medida en que se pueden cambiar por dinero

—¡no en el trueque natural!— y no hay modo más directo de expresar la falta de aquel valor específico en una cosa que sustituirla por su equivalente monetario sin experimentar un vacío por ello. El dinero no es solamente el objeto fungible por excelencia en el que, por lo tanto, cualquier cantidad se puede sustituir por otra, sin que esto implique diferencia ninguna, sino que es, también, por así decirlo, la personificación de la fungibilidad de las cosas. Tales son los dos polos entre los cuales se encuentran todos los valores: por un lado lo individual por excelencia, cuya significación para nosotros no reside en cualquier generalidad o en cualquier otro objeto del que se puede expresar la cantidad de valor y cuya posición, dentro de nuestro sistema de valor, no se puede ocupar con ninguna otra cosa; por otro lado, lo fungible por excelencia; entre estos dos extremos se mueven las cosas, según diferentes grados de fungibilidad, determinadas por la medida en que son sustituibles y también, por la cantidad de objetos que pueden sustituirlas. También se puede expresar esto distinguiendo en cada cosa sus aspectos sustituibles y sus aspectos insustituibles. En la mayoría de los casos podremos decir que cada objeto participa de ambas cualidades, en lo cual podremos engañarnos, debido de un lado, a la fugacidad de la circulación práctica y, de otro, a nuestras limitaciones y obcecaciones; hasta el objeto que se puede comprar y sustituir por dinero, percibido con más detalle, habrá de mostrar ciertas cualidades, cuyos matices de valor no se puedan sustituir por completo con ninguna otra posesión. Los límites de nuestro mundo práctico están caracterizados por fenómenos en los cuales, cada una de estas determinaciones es infinitamente pequeña: por un lado, aquellos valores que se encuentran en escasísima cantidad, de los que depende la conservación de nuestro Yo en su integridad individual y respecto a los cuales no puede hablarse de trocabilidad; por otro lado, el dinero —la trocabilidad abstraída de las cosas—, cuya supraindividualidad absoluta depende de su capacidad de expresar la relación entre lo individual, principalmente aquella que se conserva siempre idéntica a sí misma, a pesar de todos los cambios de éste.

Esta capacidad del dinero de representar cualquier valor económico determinado —puesto que su esencia no está ligada a ninguno de ellos, sino a su relación, en la cual cualquiera puede participar— explica asimismo la continuidad del acontecer económico. Tal acontecer vive a través de un proceso de endósmosis

y exósmosis, o sea, en la producción y consumo de bienes. Ello constituye, sin embargo, solamente su base material y deja sin resolver la cuestión de la continuidad o discontinuidad de su forma. Todo consumo origina un vacío en la constancia de la línea económica y su relación con la producción es demasiado arbitraria, excesivamente casual, para mantener ininterrumpido el discurrir de aquella línea. Podemos imaginarnos a ésta como una línea ideal, que discurre a través de los objetos concretos, comparable, aproximadamente, a la dirección del rayo luminoso en su relación con las partículas oscilantes en el éter. El dinero acude, entonces, a restablecer el equilibrio amenazado por aquella interrupción, en la corriente que acarrea las significaciones valorativas a través de las cosas exteriores. Cuando doy dinero a cambio de un objeto que quiero consumir, lo que hago es introducir este dinero en el vacío del movimiento de valores que se origina o se podría originar con mi consumo. De acuerdo con su idea, las formas primitivas del cambio de posesión, el robo y el regalo, no toleran esta conservación de la continuidad; con ellos se interrumpe de cada vez lo que podríamos llamar la conexión lógica en aquella línea ideal de la corriente económica. En principio, sólo el cambio de equivalencias puede restablecer esta conexión y, de hecho, únicamente al dinero es posible nivelar toda desigualdad, que no se puede remediar en el trueque natural, y rellenar el vacío establecido en aquella línea, debido a la desaparición del objeto consumido. Sin embargo, el dinero sólo puede conseguir esta posición real dentro del orden económico, gracias a su posición ideal fuera de él. Puesto que el dinero no podría equilibrar cada objeto singular y constituir un puente entre los más discrepantes, si él mismo fuera un objeto «singular»; el dinero sólo puede entrar con absoluta eficacia en las relaciones, en cuya forma se realiza la continuidad de la economía, de modo complementario y sustitutivo, porque, como valor concreto, no es más que la relación de los valores económicos, incorporada en una sustancia palpable.

Por otro lado, el sentido del dinero se manifiesta empíricamente como una constante de valor, que depende visiblemente de su fungibilidad y ausencia de cualidades y en la que se acostumbra a ver uno de sus atributos esenciales y más sobresalientes. La duración de las acciones económicas sucesivas, sin la cual no se hubieran producido la continuidad, las conexiones orgánicas o la fertilidad interna de la economía, depende de la estabilidad

del valor, puesto que es la única que posibilita cálculos a largo plazo, multiplicidad de empresas y créditos también a largo plazo. Mientras únicamente se observen las fluctuaciones en el precio de un solo objeto, no se podrá determinar si se ha transformado el valor del último, mientras el del dinero ha permanecido estable o si ha sucedido lo contrario; la constancia del valor del dinero se produce como hecho objetivo, cuando a las elevaciones en el precio de una mercancía o de un conjunto de ellas, corresponden disminuciones en el precio de las otras. Una elevación general de los precios de las mercancías supondría la disminución del valor del dinero; una vez que se da la primera se interrumpe la constancia del valor monetario. Esto es posible solamente debido a que, por encima de su puro carácter funcional como expresión de las relaciones valorativas de las cosas, el dinero contiene ciertas cualidades que lo especializan, le convierten en un objeto del mercado, le someten a ciertas coyunturas, cambios de cantidad, movimientos propios, etc., es decir, que le arrancan de su posición absoluta, como expresión de las relaciones, para integrarlo en la relatividad, de tal modo que, para decirlo brevemente, ya no es una relación, sino que tiene relaciones. Solamente en la medida en que el dinero, fiel a su esencia pura, se despoja de todo lo demás, alcanza una constancia valorativa, lo que significa que las fluctuaciones de los precios no suponen cambios de sus relaciones frente a las cosas, sino únicamente cambios en las relaciones de las cosas entre sí; ello supone, al mismo tiempo, que a la elevación de una de éstas, corresponde la disminución de la otra. En la medida en que el dinero verdaderamente posee esa propiedad esencial que es la estabilidad valorativa, ha de agradecérsela a su capacidad de expresar, sin participar en ellas, las relaciones económicas de las cosas o, dicho de otro modo, de expresar las relaciones por medio de las cuales las cosas pasan a ser económicamente valiosas y de hacerlo en su más pura abstracción, esto es, por medio de la cantidad. Por este motivo, la función del dinero es tanto más importante cuanto más amplias y vivas son las transformaciones de los valores económicos. Cuando los valores de las mercancías están determinados de modo explícito y duradero, hay una tendencia a cambiarlas *in natura*. El dinero se corresponde con la esencia del cambio en sus relaciones valorativas recíprocas debido a que ofrece la expresión más justa y más dúctil para cada transformación de éstas. Que el valor económico de una cosa

reside en la relación de intercambio, determinada de modo absoluto, en la que entra con las demás, resulta evidente en la variabilidad de estas relaciones, puesto que toda alteración parcial suele exigir nuevos movimientos de equilibrio y, de este modo, hace manifiesta la relatividad en el interior de la totalidad. Puesto que el dinero no es más que la expresión de esta relatividad, es fácil entender el hecho, señalado en otra parte, de que existen conexiones determinadas entre la necesidad de dinero y las oscilaciones de los precios, por un lado, y entre el trueque natural y la fijación de aquéllos por otro.

El sentido puro del dinero, así determinado, se hace más claro, como es comprensible, desde un punto de vista teórico y práctico, en una economía monetaria desarrollada; el medio en el cual se manifiesta este sentido a través de una lenta evolución, mantiene originariamente al dinero en aquel orden de objetos cuya mera relación éste ha de simbolizar. Para la teoría medieval, el valor es algo objetivo; del vendedor se exige que pida el precio «justo» por su mercancía y se intenta establecer éste por medio de tarifas; trascendiendo las relaciones de comprador y vendedor, el valor se adhiere a la cosa en y para sí, como un atributo de su naturaleza aislada, provista del cual ésta participa en el acto del intercambio. Esta idea de valor, que se relaciona con la imagen del mundo sustancialmente absolutista de la época, se halla especialmente cercana a la situación de la economía natural. Un lote de tierra a cambio de ciertos servicios, una cabra por un par de zapatos, una alhaja por veinte misas de aniversario, tales eran cosas a las que se adherían ciertas intensidades de sentimientos de valor, de un modo tan inmediato, que podía parecer que sus valores estuvieran en correspondencia objetiva. Cuanto más inmediato es el cambio y más simples las relaciones —de modo que el objeto adquiere una cierta posición a través de una multiplicidad de relaciones comparables— más claramente aparece el valor como una determinación del objeto. La seguridad inequívoca con la que se completaba el intercambio se reflejaba en la idea de que éste se realizaba por razón de una cualidad objetiva de las cosas. Unicamente la integración del objeto aislado en una producción escalonada y en unos movimientos de intercambio orientados en todas direcciones, favorece la idea de interpretar su significación económica en su relación con los otros objetos, esto es, de modo recíproco. Esto, sin embargo, coincide con la extensión de la economía mo-

netaria. El sentido del objeto económico, como tal, reside en esa relatividad y el del dinero es convertirse en una expresión cada vez más pura de tal relatividad y solamente por medio de su acción recíproca se hacen ambos manifiestos para la conciencia. La Edad Media suponía la existencia de una relación inmediata entre el objeto y el precio en dinero, esto es, una relación que descansaba sobre el valor en sí de cada uno de ellos y, por lo tanto, podía y debía mantenerse en su «justicia» objetiva. El error de esta concepción sustancialista, desde el punto de vista metodológico es el mismo que cuando se afirma la existencia de una conexión inmediata entre un individuo y el contenido de un derecho cualquiera, de tal modo que la esencia de ese ser humano, en y para sí y sin mayor referencia a lo que le es propio, poseyera un título «justo» a tal facultad, como sucede con la concepción individualista de los «derechos humanos». En realidad, el derecho es solamente una relación recíproca entre los hombres y se manifiesta en los intereses, objetos y actitudes de poder a las que llamamos contenido jurídico, «derecho» en sentido estricto y que, en y para sí, carecen de toda relación «justa» o «injusta» con el individuo. Unicamente cuando se produce tal relación y se consolida en ciertas normas, en la medida que éstas interpretan conjuntamente a una persona concreta y un contenido concreto, pueden caracterizar como justa la facultad de disposición de aquéllas sobre éste. De tal modo, es posible que haya un precio justo en dinero por una mercancía, pero solamente como expresión de una determinada relación de intercambio de múltiple equivalencia, entre ésta y todas las demás mercancías y no como consecuencia de la esencia interna de la mercancía para sí o de la cantidad de dinero también para sí, puesto que estas dos, en realidad, se encuentran más allá de lo justo y lo injusto y carecen de puntos de contacto.

La facultad del dinero de representar en sí la relatividad económica de los objetos —que es en lo que se manifiestan sus funciones prácticas— no aparece de antemano como una realidad terminada, sino que, al igual que las demás construcciones históricas, su manifestación se va cristalizando lentamente en la pureza del concepto, al que nosotros situamos en la esfera de las ideas como su actividad y su posición; por otro lado, del mismo modo podríamos decir de todas las mercancías que, en cierto sentido, son dinero. Todo objeto, b, que se puede cambiar por a y al que su propietario actual cambia por c, cumple la

función del dinero, más allá de su calidad de cosa, o sea, que es la expresión del hecho de que a, b y c son mutuamente trocables y, al mismo tiempo, la medida en que lo son. Esto se da con innumerables objetos y, de hecho, cuanto más atrás miramos en la evolución de la cultura, tanto mayor es la cantidad de objetos que ejercen la función del dinero de forma completa o rudimentaria. Mientras los objetos se miden mutuamente y se intercambian *in natura*, sus cualidades subjetivas y económicas objetivas, así como su significación absoluta y relativa, se encuentran en una situación aún indiferenciada; dejan de ser, o de poder ser, dinero en la medida en que el dinero deja de ser una mercancía de consumo. El dinero pasa a ser, cada vez más, expresión del valor económico, pues que éste no es nada sino la relatividad de las cosas en su calidad de intercambiables; mas esta relatividad, sin embargo, va apoderándose progresivamente de las otras cualidades de aquellos objetos transformados en dinero hasta que se convierte, finalmente, en la relatividad substancial.

Aunque el camino que conduce hacia el dinero comienza en el trueque natural, ya dentro de este último empieza a apuntarse la posibilidad del primero cuando se intercambia un objeto peculiar no por otro también peculiar, sino por la mayoría de los otros. Cuando se cambia una vaca por un esclavo, un vestido por un talismán, una canoa por un arma, el proceso del equilibrio del valor aún está ininterrumpido, no se produce por reducción de los objetos a un denominador común, en cuya igualdad multiplicativa pudieran calcularse aquéllos. Si, por otro lado, se cambia un rebaño de ovejas por una casa, diez maderos trabajados por una joya, tres medidas de líquido por una prestación laboral, la unidad de estos conjuntos, la oveja, el madero y la medida de líquido constituyen el patrón común, cuya multiplicidad, con distinta configuración, se encuentra en el uno y en el otro objetos de intercambio. En el caso de los objetos individuales, el sentimiento del valor no se desprende psicológicamente de modo tan sencillo de la unidad de lo singular. Sin embargo, en la medida en que se regatea si la joya vale doce o, quizá, solamente ocho maderos, también el valor de la joya se mide en el de un madero, a pesar de su indivisibilidad, y hasta parece posible determinarlo con ocho, doce y, finalmente, diez maderos. Así, pues, el valor de ambos objetos de intercambio resulta recíprocamente mensurable a diferencia del caso en el que la indivisi-

bilidad de aquéllos no hacía posible expresar el valor de los dos por medio de una misma unidad. Esta combinación alcanza su forma más elevada cuando el dinero interviene en el cambio; el dinero es aquel objeto divisible de intercambio cuya unidad resulta conmesurable con el valor de cualquier otro objeto indivisible y que facilita o presupone la liberación del valor abstracto de éste de su vinculación a un contenido concreto especial. La relatividad mutua de los objetos económicos, que, en el cambio de cosas indivisibles, es difícil de apreciar psicológicamente —puesto que, por así decirlo, cada parte posee un valor cerrado en sí mismo— se hace más patente al remitir aquéllos a un denominador común, especialmente al dinero.

Hemos visto más arriba que es la relatividad la que da origen al valor de las cosas en sentido objetivo, puesto que, por medio de ella, los objetos adquieren distancia frente al sujeto. También en estas dos determinaciones constituye el dinero cumbre y materialización, demostrando de nuevo la conexión de aquéllas. Como quiera que el dinero jamás es susceptible de disfrute inmediato (las excepciones de que hemos de tratar más adelante niegan su esencia auténtica) se substrae a toda la relación subjetiva; la trascendencia del sujeto, que manifiesta toda circulación económica, se realiza en el dinero que, además, es, entre todos los contenidos de la misma, el que implica la utilidad más objetiva, las normas matemáticas más lógicas y la libertad más absoluta frente a todo lo personal. Por cuanto el dinero no es más que el medio de asimilación de los objetos, por razón de su esencia interior, se mantiene a una cierta distancia insalvable frente al Yo, que desea y disfruta aquéllos; en su calidad de medio indispensable, que se interpone entre el Yo y los objetos, desplaza asimismo a éstos a una cierta distancia de nosotros; por supuesto, también vence de nuevo esta distancia, pero en la medida en que lo hace, proporcionando objetos al consumo subjetivo, distrae éstos del cosmos económico objetivo. La distancia que separa lo subjetivo de lo objetivo, en su unidad originaria, toma cuerpo en el dinero, por así decirlo, mientras que, por otro lado, la misión de éste consiste en acercarnos lo que, de otro modo, sería inalcanzable, fiel a la correlación de la que tratábamos más arriba, entre la distancia y la proximidad. La trocabilidad, que da origen a todo valor económico posibilitando su ser-para-otro, y que, además, encierra en un solo acto el alejamiento de lo que se da y el acercamiento de lo que se recibe, encuentra en el dinero, no solamente su medio técnico más completo, sino, tam-

bién, una existencia propia, concreta, que resume en sí todas sus significaciones.

Tal es el significado filosófico del dinero: dentro del mundo práctico constituye lo que es más decisivo y visible, la realidad más evidente de las formas del ser general, por medio de las cuales las cosas hallan su sentido unas en las otras, y donde la reciprocidad de las relaciones en las que participan, encuentran su ser y su parecer.

Uno de los hechos fundamentales del mundo espiritual es el de que incorporamos en creaciones especiales las relaciones entre varios elementos de la existencia; tales creaciones suelen ser, también, esencias substanciales para sí, mas sólo adquieren su significado para nosotros como visibilidad de una relación que, de un modo más o menos estricto, está ligado a aquéllas. Así, el anillo del matrimonio, cualquier carta, cualquier prenda, todo uniforme de funcionario, son símbolos o manifestaciones de una relación moral o intelectual, jurídica o política, que se establece entre los hombres; incluso todo objeto sacramental es una relación substancial entre el ser humano y su dios. Los hilos del telégrafo, que unen a las naciones, no menos que los armamentos, que expresan su desaveniencia, constituyen también este tipo de substancias, que apenas sí tiene importancia para el hombre aislado como tal, que solamente tiene sentido en las relaciones entre los hombres y los grupos humanos, en los cuales han cristalizado aquéllas. Por supuesto, puede decirse que la idea de una relación o vinculación es una abstracción, ya que sólo son reales los elementos cuya circunstancia, ocasionada en una acción recíproca, condensamos nosotros en un concepto. Unicamente la profundidad metafísica, que persigue el conocimiento en la dirección empírica, pero trasciende los límites empíricos, puede superar esta dualidad, por cuanto no reconoce ningún elemento substancial, sino que los reduce todos a acciones recíprocas y procesos, cuyos portadores están sometidos al mismo destino que aquellos. Sin embargo, la conciencia práctica se vale de la forma a fin de conciliar los procesos de relación o reciprocidad, en los que discurre la realidad, con la existencia substancial, que es aquello con lo cual la práctica ha de revestir a la relación abstracta. Esta proyección de una correspondencia en una creación especial es una de las grandes obras del espíritu, por cuanto éste se incorpora en aquélla, pero sólo para convertir a lo corpóreo en vasija de lo espiritual, a fin de garantizar a éste una

función más completa y más viva. La facultad de levantar estas construcciones alcanza su triunfo más evidente con el dinero. La acción recíproca más pura ha encontrado en el dinero la más pura representación; el dinero es la materialidad de lo abstracto, la construcción singular cuyo sentido reside más evidentemente en lo suprasingular. De este modo, el dinero es, también, la expresión adecuada de la relación del hombre con el mundo, siendo así que el hombre sólo se acerca al mundo a través de lo concreto y singular y únicamente puede comprenderlo de verdad cuando esto se convierte para él en el cuerpo del proceso vivo y espiritual, que entreteje todo lo singular y origina así la realidad. Esta significación del dinero tampoco cambiaría aunque los objetos de la economía no mostraran su relatividad desde un principio, sino que ésta fuera el objetivo de una evolución. Puesto que, con mucha frecuencia, el concepto con el que definimos la esencia de una manifestación, no se puede obtener de ella misma, sino, solamente, de otra más avanzada y más pura. De los primeros balbuceos de un niño no podemos deducir la esencia del lenguaje; una definición de la vida animal no nos conducirá a equívoco por el hecho de que se ajuste mal a los seres en el estadio de transición del reino vegetal al animal; solamente en las manifestaciones más elevadas de la vida espiritual podemos reconocer a menudo el sentido de los estadios anteriores, a pesar de que quizá no podamos demostrarlo en éstos. El concepto puro de una serie de manifestaciones suele ser un ideal que no se realiza por completo en ella, pero, por el hecho de intentarlo, expresa válidamente su sentido y su contenido. Tal es la importancia del dinero: expresar en sí mismo la relatividad de las cosas deseadas, por medio de la cual aquéllas se convierten en valores económicos, sin que ésto sea negar que el dinero posee, también, otros aspectos que rebajan y obscurecen esa relatividad. En la medida en que obran estos otros aspectos, el dinero no es dinero. El valor económico consiste en la relación de intercambio de objetos en virtud de nuestra reacción subjetiva frente a ellos y, de este modo, también, su relatividad económica se desarrolla lentamente a partir de su significación ulterior y, en su construcción general, o valor general, no puede dominar completamente a ésta. El valor que se adhiere a las cosas por medio de su trocabilidad o, lo que es lo mismo, esta metamorfosis de su valor, por lo cual aquél se convierte en valor económico, cada vez se hace más patente con el incremento intensivo y extensivo de la economía —un hecho que Marx expresa

como la substitución del valor de uso por el valor de cambio en la sociedad de producción de mercancías—; pero este desarrollo parece que nunca puede llegar a su final. Solamente el dinero ha alcanzado este punto supremo en función de su concepto, puesto que no es otra cosa que la forma pura de la trocabilidad, e incorpora el elemento o función de las cosas, por medio de las cuales, éstas son económicas y que si no expresa la de éstas, sí expresa su propia totalidad. En el siguiente capítulo trataremos de averiguar en qué medida la realización histórica del dinero concuerda con su idea y si acaso aquélla no gravita hacia otro centro en alguna parte de su esencia.

CAPITULO II

EL VALOR SUBSTANCIAL DEL DINERO

I

En la discusión acerca de la esencia del dinero late siempre la pregunta de si, para cumplir con su función de medir, cambiar y representar los valores que se han de realizar, éste ha de ser un valor, o si bien es suficiente con que sea un mero signo, un símbolo sin valor substancial, como un signo aritmético, que representa valores sin ser esencialmente igual a ellos. Nos ahorraremos toda la exposición objetiva e histórica de esta cuestión, que alcanza las zonas más profundas de la teoría del dinero y del valor si aceptamos un argumento lógico que se emplea a menudo. Se suele decir que un patrón de medidas ha de ser del mismo género de lo que mide: así, una medida de longitud ha de ser larga, una medida de peso ha de ser pesada, una medida espacial ha de ser extensa en el espacio. Por lo tanto, una medida de valores tiene que ser valiosa. A pesar de todo lo aisladas entre sí que puedan estar dos cosas que yo mido recíprocamente, habrán de coincidir en relación con la calidad que me sirve de comparación. Cualquier igualdad o desigualdad cuantitativa o numérica que yo establezca entre dos objetos carecerá de sentido si no se refiere a las cantidades relativas de una sola calidad. Esta coincidencia en la calidad tampoco puede ser muy general; por ejemplo, no se puede comparar la belleza de una obra arquitectónica con la de un ser humano, a pesar de que en ambos se da la misma categoría de «belleza»; únicamente las bellezas especiales de la arquitectura o las especiales humanas posibilitan sus comparaciones respectivas. Si, a pesar de la ausencia de todo atributo común, se insiste en postular una comparabilidad en la reacción que experimenta el sujeto frente a los objetos, esto es, si la belleza del edificio y la del ser humano han

de ser comparables, según la cantidad de felicidad que experimentamos con la observación del uno y del otro, entonces habría que admitir aquí una igualdad de cualidades, a pesar de la apariencia en contrario; puesto que la igualdad del efecto en el mismo sujeto implica una identidad inmediata de los objetos en el aspecto de que aquí estamos tratando. Dos fenómenos completamente distintos que ocasionan el mismo placer en el mismo sujeto manifiestan una igualdad de fuerza o de relación con ese sujeto, a pesar de todo lo diferentes que puedan ser, de la misma forma que si una ráfaga de viento o una mano humana rompen la rama de un árbol, a pesar de la incomparabilidad de sus cualidades, están demostrando una igualdad de energía. Así, a pesar de todas las diferencias que pueda haber entre el dinero y todo aquello cuyo valor se mide con él, por cuanto los dos tienen valor, ambos han de coincidir; y aunque el valor no es sino el sentimiento subjetivo con el cual respondemos a las impresiones de las cosas, aquella cualidad que, a pesar de no ser indentificable, es el medio por el que ambos influyen en el sentido humano del valor, tiene que ser la misma en los dos. Por esta razón, y a causa del hecho de que se le compara con valores, esto es, que participa de una igualdad cuantitativa con ellos, el dinero no puede prescindir de su cualidad de valor.

Frente a estas reflexiones, puede hacerse otra que lleva a resultados distintos. En el ejemplo anterior podemos comparar la fuerza del viento, que rompe la rama del árbol, con la de la mano que hace lo mismo, tan sólo en la medida en que tal fuerza se halla presente en ambos de modo cualitativamente igual. Podemos medir la fuerza del viento por el diámetro de la rama que ha quebrado. Con todo, la rama quebrada no expresa en y para sí la cantidad de energía del viento en el mismo sentido que puede hacerlo la fuerza de la mano. Por otro lado, la relación de fuerza entre dos ráfagas de viento y, así, la intensidad relativa de una de ellas, se puede medir por el hecho de que una ha roto una rama que la otra no pudo doblar. El ejemplo siguiente también parece decisivo. Los dos objetos más dispares que conocemos, los dos polos de la imagen del mundo, que no se dejan reducir uno a otro ni por la metafísica ni por las ciencias naturales, son los movimientos materiales y las manifestaciones de la conciencia. La pura extensión de los unos y la intensidad pura de los otros no han permitido descubrir hasta ahora ningún punto que obrara como su unidad de modo generalmente convincente. A pesar de todo, el psicofísico puede medir los cambios

relativos de intensidad de las sensaciones conscientes, según las transformaciones de los movimientos exteriores, que operan como un estímulo de nuestro sistema sensorial. En la medida en que se da una proporción constante entre las cantidades del uno y del otro factores, la magnitud del uno determina la magnitud relativa del otro, sin que sea preciso que exista ninguna relación o igualdad cualitativas entre ellas. Así se niega el principio lógico, que parecía condicionar la facultad del dinero de medir valores al hecho de su valor propio. Esto es completamente cierto: no se pueden comparar diversas cantidades de objetos si éstas no son de la misma calidad; es decir, cuando la medición sólo puede darse a través de una igualación inmediata entre dos cantidades, es precisa una igualdad cualitativa previa. Sin embargo, cuando hay que medir un cambio, una diferencia o la relación de dos cantidades, basta con que las proporciones de las sustancias que miden se reflejen en la medida, a fin de determinar éstas por completo, sin que sea preciso que exista ninguna igualdad esencial entre las substancias. No se pueden igualar, por tanto, dos cosas que son cualitativamente distintas, pero sí, en cambio, dos proporciones entre dos cosas cualitativamente distintas. Dos objetos, m y n, pueden encontrarse en una relación cualquiera que, sin embargo, no es en absoluto la de la igualdad cualitativa, de forma que, de modo inmediato, ninguno de los dos puede servir como unidad de medida para el otro; la relación que existe entre ellos puede ser la de causa y efecto, o la del simbolismo, o la de la relación simultánea frente a un tercero. Si tenemos el objeto a, del que sabemos que es 1/4 de m y el objeto b, del que lo único que sabemos es que constituye alguna proporción de n, y si ha de haber alguna relación entre a y b que corresponda a la que hay entre m y n, es evidente que b habrá de ser 1/4 de n. A pesar de la desigualdad cualitativa y de la imposibilidad de una comparación directa entre a y b, resulta posible, pues, determinar la cantidad del uno por medio de la del otro. Así, tampoco hay ninguna relación de igualdad, por ejemplo, entre una cierta cantidad de comida y la necesidad momentánea de alimentación para cuya satisfacción completa aquella alcanzaría; sin embargo, si hay alimentos suficientes para satisfacer la mitad de aquella necesidad, podremos deducir, inmediatamente, que la cantidad disponible es la mitad de aquélla. En estas circunstancias basta, por lo tanto, con la existencia de una relación de conjunto a fin de medir recíprocamente las cantida-

des de las partes. Si resulta posible, pues, considerar la medición de los objetos en el dinero como un resultado de este esquema, se puede prescindir de la comparabilidad directa de ambos y, con ello, también, de la exigencia lógica del carácter de valor del mismo dinero. A fin de pasar de esta posibilidad lógica a la realidad, presuponemos únicamente una relación de medida general entre la cuantía de bienes y la cuantía de dinero, como la que (a menudo ocultamente y repleta de excepciones) se da entre el aumento de las existencias de dinero y la elevación de los precios y el aumento de existencias de bienes y el descenso de los precios. En razón de eso, y haciendo la salvedad de posteriores determinaciones, elaboramos los conceptos de una masa general de mercancías, una masa general de dinero y una relación de dependencia mutua entre ellas.

Toda mercancía aislada es una parte de la masa general de mercancías; si llamamos a ésta a, aquélla será 1/m a; el precio que ésta condiciona, por otro lado, es la parte correspondiente de la masa general de dinero, de forma que, si llamamos a ésta b, esta última será 1/m b. Si conocemos las cantidades a y b, y también qué cantidad de valor vendible supone un cierto objeto, sabremos, asimismo, su precio en dinero, y viceversa. Por lo tanto, la cantidad concreta de dinero puede determinar o medir el valor del objeto, con completa independencia de si el dinero y el objeto valioso poseen alguna igualdad cualitativa y con independencia, también, de si el dinero en sí es un valor o no. En este sentido, conviene recordar siempre el carácter completamente relativo de la medición. Las cantidades absolutas, entre las que se establecen equivalencias, se miden de una forma completamente distinta a las cantidades que aquí se han mencionado. Cuando se presupone que la suma general del dinero —bajo ciertas restricciones— constituye el valor recíproco de la suma general de objetos de venta, ello no quiere decir que haya de entenderse como una medición del uno por el otro. Lo que sitúa a ambos en una relación de equivalencia es solamente la que tienen con el ser humano, que establece los valores, y sus objetivos prácticos. Con qué fuerza se manifiesta la tendencia a entender el dinero en sí y la mercancía en sí, sin más, como mutuamente correspondientes, se puede ver en un fenómeno como el siguiente, que se ha dado más de una vez. Cuando una tribu atrasada posee una unidad natural de cambio y, entra en contacto con otra vecina, más adelantada, que posee dinero

metálico, lo que suele suceder es que la unidad natural se asienta como equivalente de la unidad monetaria de la otra tribu. Así, los antiguos irlandeses, al entrar en relaciones con los romanos, equiparaban su unidad de valor, la vaca, a una onza de plata; las tribus montañosas de Anam, que aún poseen el trueque natural, tienen el búfalo como valor fundamental y, en su comercio con los habitantes más cultivados de la llanura, la unidad valorativa de éstos, una barrita de plata de cierta longitud, se considera equivalente a un búfalo. La misma característica se da en una tribu salvaje cerca de Laos: ésta realiza solamente comercio por intercambio y la unidad es la azada de hierro, aunque también extraen oro de un río, que venden a las tribus vecinas y que constituye lo único que pesan. Para pesarlo, sin embargo, no tienen más medida que una semilla de maíz y, por lo tanto, venden el peso de una semilla de maíz de oro por una azada. Como quiera que la unidad de mercancía del cambio natural materializa y representa la idea de valor de todo el conjunto de objetos, del mismo modo que la unidad pecuniaria representa el conjunto de monedas, esta formulación de uno por uno no es más que la equivalencia, expresada ingenuamente, de los conjuntos que estamos considerando. Podemos suponer que la relación de las unidades, al menos, se considera como la representación simbólica de las relaciones de las totalidades.

Si la equivalencia de las últimas constituye la base, como un «a priori» eficaz, aunque no sea consciente, por encima de su contingencia subjetiva se establece una proporción objetiva entre las cantidades de las partes; puesto que, en este caso, se da realmente algo que en ambos viene a ser lo mismo, esto es, la proporción entre cada una de las partes y la cantidad absoluta a la que pertenece cada una de ellas. Si se presupone un equilibrio absoluto de todos los cambios y de las desigualdades casuales en la construcción del precio, en la esfera del cambio de mercancía por dinero, cada mercancía se relacionaría con su precio como todas las mercancías momentáneamente eficaces en relación con todo dinero momentáneamente eficaz. Es completamente indiferente a este respecto si este último tiene algún tipo de parentesco conceptual y cualitativo con el otro. Si una mercancía cuesta 20 m, constituye el 1/n de las existencias generales de dinero; esto es, su valor es 1/n de las existencias generales de mercancías. Gracias a esta mediación, 20 m pueden medir la mercancía a pesar de ser, en general, completamente distintos. Y aquí conviene señalar que el presupuesto de una relación sim-

ple entre todas las mercancías y todo el dinero, sólo puede ser pasajero, general y esquemático. La exigencia de que la mercancía y su unidad de medida han de ser de la misma esencia, sería correcta si hubiera que adscribir una sola mercancía a un solo valor monetario. Sin embargo, a efectos del cambio y de la determinación valorativa, tenemos que especificar la relación mutua de varias (o de todas) las mercancías (o sea, el resultado de la división de cada una entre todas las demás), para equipararla con la cantidad de dinero, esto es, la parte correspondiente de las existencias monetarias reales; y para ello precisamos de alguna medida determinable numéricamente. Si la mercancía n está en una proporción frente a la cantidad A de todas las mercancías vendibles, igual a la de las unidades monetarias a, frente a la cantidad B de todas las unidades dinerarias, el valor económico de n se expresa por medio de la fórmula a/B. El hecho de que, muchas veces, no nos imaginemos que esto sea así se debe a que tanto B como A se dan por supuestos —ya que no podemos percibir fácilmente sus cambios— y, por ello, no se hacen muy conscientes en su función como denominadores; lo que realmente nos interesa, en los casos aislados, son los números n y a. De aquí podría originarse la idea de que n y a, en y para sí, se corresponden de modo inmediato y absoluto, para lo que tendrían que ser esencialmente iguales. Que aquel factor general que fundamenta toda la relación caiga en olvido, o que solamente actúe de eco, pero no conscientemente, es un ejemplo de uno de los rasgos más radicales de la naturaleza humana. La capacidad limitada de absorción de nuestra conciencia y el carácter ahorrativo y finalista de su empleo es causa de que, de los infinitos aspectos y determinaciones de un objeto de interés, solamente se considere realmente una pequeña porción. En consonancia con los diversos puntos de vista, de los que parte la elección y ordenación de los momentos conscientes, estos últimos se ordenan en una serie escalonada y sistemática, la cual comienza por el hecho de que, de una serie de manifestaciones, sólo se considere aquello que les es común y de cada una de éstas únicamente penetre en la conciencia el fundamento que comparte con las demás; el eslabón final y opuesto de la escala se da cuando, en cada manifestación, solamente accede a la conciencia aquello que la distingue de los demás, lo absolutamente individual, en tanto que lo general y fundamental desaparece por debajo de la conciencia. Entre estos dos extremos, y en los escalonamientos más variados, se mueven los puntos en los cuales, como faceta

de las manifestaciones generales, se adhiere la conciencia más elevada. De modo general podemos, pues, decir que los intereses teóricos orientan más la conciencia hacia las comunidades de las cosas, mientras que los intereses prácticos la orientan hacia la individualidad de las mismas. Para el pensador interesado en metafísica a menudo desaparecen las diferencias individuales de las cosas, por ser insubstanciales, de modo que, al final, queda reducido a representaciones generales como Ser o Devenir, que son comunes a todas las cosas por antonomasia. Por el contrario, la vida práctica exige de nosotros que establezcamos con clara conciencia las diferencias, propiedades y matices en los seres humanos y las relaciones que con nosotros tienen que ver, mientras que los atributos humanos generales o la base común de todas las relaciones en cuestión, se dan por sentados y no precisan mayor atención, incluso a menudo, resultan difíciles de determinar. Dentro de la vida familiar, por ejemplo, las relaciones entre los miembros se basan conscientemente en la experiencia de aquellas cualidades personales por medio de las que cada uno se distingue de todos los demás, en tanto que el carácter general de la familia no tiene por qué ser objeto de consideración especial para los que toman parte en ella, hasta el punto de que solamente terceros suelen estar en situación de poder describirlo. Esto no impide, sin embargo, que tal base general e inconsciente influya desde un punto de vista psíquico. Los atributos individuales de los miembros de la familia originarán relaciones muy distintas entre ellos, según el carácter y el tono generales que reinen en la familia; estos son los que proporcionan los cimientos inconscientes sobre los cuales aquéllos pueden desarrollar sus consecuencias manifiestas y concretas. Lo mismo sucede en círculos más amplios. Todas las relaciones entre los seres humanos descansan sobre las condiciones especiales que aporta cada individuo y, sin embargo, aquellas tienen lugar a su especial manera, porque fuera de éstas hay hechos y presupuestos generales y evidentes que constituyen el denominador común, del cual tales diferencias individuales son los denominadores concretos que, así, originan la totalidad de la relación. La misma relación psicológica podría darse respecto al precio en dinero. La igualdad entre el valor de una mercancía y el valor de una suma de dinero, no implica ninguna igualación entre factores simples, sino una proporción, esto es, la igualdad de dos quebrados cuyos denominadores, por un lado, son la suma de todas las mercancías y, por otro, la de todo el dinero de un

cierto ciclo económico (precisando ambos, por supuesto, bastantes determinaciones). Tal igualdad se produce en la medida en que, por razones prácticas, estas dos sumas se establecen como mutuamente equivalentes «a priori»; o, más exactamente, cuando manejamos ambas categorías las relaciones prácticas se reflejan en la conciencia teórica bajo la forma de una equivalencia. Como quiera que ésta es la fundamentación general de todas las igualdades entre las mercancías aisladas y los precios aislados, no se aparece a la conciencia, sino que constituye el factor que influye inconscientemente en todos aquellos miembros aislados interesados y, por tanto, conscientes, sin el cual no tendrían la posibilidad de una relación. La enorme importancia de aquella igualdad absoluta y fundamental haría su inconsciencia tan poco probable, y, al mismo tiempo, tan propable, como se ha demostrado en las analogías propuestas.

Si se presupone la existencia de un dinero sin valor en sí, el precio monetario aislado se encontraría separado de la mercancía cuyo valor había de expresar, si la observación se limita a estos dos momentos. No se podría saber por qué motivo un objeto habría de tener un precio más alto o más bajo que el otro. Sin embargo, en cuanto se establece como presupuesto absoluto de toda esta relación que la suma de todo lo vendible es equivalente a la suma de todo el dinero —en un sentido de suma, que posteriormente hemos de investigar—, la determinación del precio de cada mercancía resulta ser la proporción entre su valor y aquel valor total que se repite, a su vez, como la proporción entre su precio y la cantidad total de dinero. Esto no supone, como ya se ha señalado varias veces, la existencia del círculo vicioso, según el cual la facultad de una cantidad determinada de dinero de medir el valor de una mercancía aislada, descansa sobre la relación de igualdad de todo dinero con todas las mercancías, siendo así que ésta a su vez ya presupone la conmensurabilidad de la una por el otro; la cuestión de si cada medición exige la igualdad esencial entre el objeto y la unidad de medida no afecta al caso concreto y, por tanto, no quedará sin resolver en el presupuesto de la misma. De hecho, resulta posible una mensurabilidad de cantidades relativas por cuanto que sus cantidades absolutas se encuentran en alguna relación que no tiene por qué ser ni medición ni igualdad. Por supuesto, entre el grosor de una tubería y una cierta fuerza hidráulica no hay ninguna igualdad ni posibilidad de medición, sin embargo, cuando ambos forman parte integrante de un sistema mecánico, con un cierto

momento de fuerzas que sufre determinada modificación, se puede, bajo circunstancias determinadas y siempre que sea conocida la transformación en la fuerza hidráulica, medir cuál es el diámetro de la tubería empleada en el sistema. De este modo, aunque las mercancías y el dinero en sí no sean conmesurables, bastará con que cumplan una determinada función en la vida del hombre dentro de su sistema de finalidades prácticas, a fin de que la modificación cuantitativa del uno se convierta en índice para la del otro. Con referencia a esta reducción de la importancia de toda cantidad de dinero como tal a una proporción, que deja sin decidir de qué cantidad absoluta se compone esta parte determinada, cabe recordar que los romanos no dieron nombre a sus monedas según su peso absoluto, sino según su peso relativo, con una excepción especialmente justificada. Así, el as sólo significa una totalidad compuesta de doce partes, que se puede aplicar tanto a la herencia como a la medida o al peso, y que también se puede aplicar para la libra como para cualquier parte de ésta. Y el hecho de que aquí la relatividad de la medida es consciente y efectiva, no queda alterado por la hipótesis según la cual el as fue siempre, desde tiempos prehistóricos, una barra de cobre de peso absolutamente determinado.

Vamos a tratar ahora de perfilar algo más detalladamente, la restricción mencionada al concepto de la masa general de dinero. El hecho de que no se pueda decir simplemente que hay tanto dinero para comprar como mercancías comprables, no se debe a las diferencias inconmesurables de cantidad que existen entre todas las mercancías amontonadas por un lado y todo el dinero amontonado por el otro, ya que al no haber ninguna unidad de medida común a ambos, como tampoco la hay para cosas similares, no se puede establecer entre ellos ningún más o menos. Ninguna cantidad de mercancías posee, de por sí, una relación determinada con una determinada cantidad de dinero, puesto que, en principio, con una menor cantidad de dinero se pueden alcanzar todos los fines de éste. Hasta dónde se puede llegar aquí, sin que se interrumpa el tráfico, se ilustra con un ejemplo: hace algunos siglos había en Rusia unas monedas de plata tan pequeñas que era imposible recogerlas de la mesa con la mano, y lo que se hacía era volcar la bolsa sobre la mesa y separar la cantidad que había que pagar, para lo cual, cada parte recogía su porción con la lengua y la escupía de nuevo en la bolsa. Podría decirse que, sea cual sea la cantidad absoluta de la existencia de dinero, mientras ésta cumpla con su función, seguirá siendo mu-

cho «dinero»; lo único que varía es la cantidad que estos signos o piezas representan en otra relación, esto es, como realidad material de otro tipo; mas su cantidad como dinero no tiene por qué cambiar por ello. Por este motivo, la comparación directa de todo el dinero con todas las mercancías no da resultado. La desproporción entre la totalidad del dinero y la de las mercancías, como denominadores de la proporción que expresa el valor, se explica, más bien, por el hecho de que la existencia de dinero, en su totalidad, se moviliza con mayor velocidad que el valor de la mercancía en su totalidad. Si se puede evitar, nadie deja sin empleo grandes sumas de dinero y, prácticamente, siempre se puede evitar; en cambio, casi ningún comerciante escapa a la necesidad de almacenar cantidades importantes de sus existencias antes de que sea posible venderlas. Esta diferencia en los tiempos de circulación aún se hace mayor cuando se cuentan también aquellos objetos que no se suelen ofrecer a la venta, pero que, a pesar de todo, son vendibles en una oferta tentadora. Por tanto, si se toman como base los precios que se pagan realmente por las mercancías aisladas y, después, se inquiere qué cantidad de dinero sería necesaria para comprar la totalidad de las existencias, se podrá ver que ha de superar con mucho la existencia real de dinero. Desde este punto de vista, habrá de decirse que hay menos dinero que mercancías y que la proporción entre la mercancía y su precio no es igual a la que hay entre todas las mercancías y todo el dinero, sino que, como se desprende de todo lo expuesto, es mucho menor que ésta. No obstante, podemos justificar de dos maneras nuestra proporción fundamental. En primer lugar, podría considerarse que la masa total de mercancías que participa en ella es la que también se halla en el ciclo real de venta. Para utilizar un lenguaje aristotélico, la mercancía no vendida es solamente una mercancía «en potencia», que pasa a ser mercancía «real» en el momento en que es vendida. Igual que el dinero es dinero en el momento en que compra, esto es, en que cumple su función de dinero, también la mercancía se hace mercancía real cuando es vendida; antes de esto no es más que objeto de la venta por medio y dentro de una anticipación ideal. Desde esta perspectiva, evidentemente, es una proposición idéntica decir que hay tanto dinero como objetos de venta, teniendo en cuenta, por supuesto, que, bajo el concepto de dinero, también se comprenden todos los substitutos monetarios originados en el crédito y en los valores. Con todo, las mercancías que están mo-

mentáneamente paradas no dejan de tener cierta influencia económica y la vida económica sufriría un cambio muy profundo si la existencia de mercancías pudiera incorporarse a su movimiento en cada momento con la misma facilidad con que lo hacen las existencias de dinero. Vista con más detalle, la existencia de mercancías en paro parecen influir de tres modos distintos en las compras reales con dinero: en la velocidad de la circulación monetaria, en la creación de dinero o de equivalentes del mismo y en la relación entre los gastos y las reservas. Pero estos elementos ya han ejercido su influencia sobre las ventas reales; bajo su influjo se ha constituido la relación impírica entre la mercancía y el precio y tampoco impiden que, en la proporción fundamental citada, se entienda como masa general de mercancías la que se produce en las ventas reales en cada momento. En segundo lugar, esto puede reconocerse, también, como consecuencia del hecho de que la misma cantidad de dinero, al no consumirse como las mercancías, permite un número ilimitado de transacciones y compensa la insignificancia de su suma general en comparación con la de las mercancías, que existe en cada momento, por medio de la rapidez de su circulación. En algunos momentos culminantes de las finanzas se ilustra de modo inmediato el carácter cada vez menos importante de la función del dinero en las igualdades de valor que posibilita: en el año de 1890, el Banco de Francia hizo transacciones por un valor 135 veces superior al del dinero que efectivamente figuraba en las cuentas corrientes (entonces, 50.000 millones, frente a 400 millones); el Banco Imperial Alemán, por un valor 190 veces superior. Dentro de la cantidad de dinero que está en circulación, a partir de la cual se establece la determinación del precio de las mercancías, la suma de dinero cada vez se hace más pequeña, comparada con lo que su propia circulación produce. Por ello, no se puede decir de un momento determinado, pero sí de un período, que la cantidad total de dinero que ha circulado durante él ha correspondido con la suma total de objetos vendibles que ha habido. El individuo no hace depender sus gastos, en especial los precios de compras importantes, de una cantidad determinada de dinero en un momento dado, sino del conjunto de sus ingresos en un período largo. Así, en nuestra proporción, la fracción de dinero es igual a la fracción de mercancías porque su denominador no es la cantidad de dinero en realidad en un momento dado, sino un múltiplo de la misma, que se habrá de determinar por medio del número de transacciones durante

un período concreto. Desde este punto de vista puede resolverse la antinomia entre las mercancías existentes y las reales como valores recíprocos del dinero, manteniéndose la afirmación de que, entre la suma total de las mercancías y la del dinero en un ciclo económico cerrado, no puede haber desproporciones importantes a pesar de los desacuerdos que se puedan dar en cuanto a la relación correcta entre una mercancía concreta y un precio concreto, a pesar de las oscilaciones y desproporciones que puedan surgir cuando una determinada cantidad de las fracciones en cuestión se ha afianzado psicológicamente y, sin embargo, ciertos cambios objetivos imponen otra como más correcta y a pesar, por último, de que una repentina elevación de la circulación puede ocasionar una escasez temporal de medios de intercambio. Las importaciones y exportaciones de metal, que se producen a causa de una escasez o un exceso de dinero en relación con los valores de las mercancías, dentro de los países afectados, son solamente igualaciones dentro de un ciclo económico cuyas provincias son los países que participan en él y demuestran que la relación general real entre ambas en el ciclo económico se recupera de las variaciones que ha sufrido en sus partes concretas. Bajo estos supuestos la pregunta de si un precio es adecuado o no, se responderá tomando en consideración dos cuestiones previas: primera, qué suma de dinero y qué cantidad de objetos vendibles se dan en cada momento y, segunda, qué fracción de la última cantidad representa el objeto de que se trate. La última es la decisiva y la igualdad entre la fracción del objeto y la del dinero puede ser verdadera o falsa de modo objetivo y predecible, mientras que la que se establece entre los objetos en general y el dinero en general podrá ser adecuada o no a los fines que se persiguen, pero no verdadera en el sentido de lo que es lógicamente demostrable. Esta relación mutua de las totalidades tiene, en cierto modo, la significación de un axioma que no es verdadero en el mismo sentido en que lo son las proposiciones aisladas que en él se fundamentan; solamente éstas son demostrables mientras que aquél no puede remitir a nada de lo que se derive lógicamente. Aquí se manifiesta una norma metodológica de gran importancia, para cuya demostración hemos de aportar un ejemplo de una categoría completamente distinta de valores. La afirmación fundamental del pesimismo es que, en su conjunto, la vida manifiesta una cantidad muy superior de sufrimiento que de alegría; el mundo de los seres vivos, considerado como una unidad, o, también, la media de los mismos, experimenta

mucho más dolor que placer. Esta afirmación, sin embargo, es imposible en principio, ya que presupone que el valor y el placer se pueden equilibrar y medir recíprocamente como cantidades cualitativamente iguales de signo contrario. Sin embargo, esto es imposible en realidad, ya que no hay una unidad común de medida. No hay ninguna cantidad de alegría que pueda equilibrar con ninguna cantidad de sufrimiento que se haya experimentado en y para sí. ¿Cómo es posible, sin embargo, que se hagan tales mediciones continuamente y que, tanto en las actividades cotidianas como en las relaciones de los destinos y en la totalidad de la vida individual, se suela decir que la cantidad de alegría ha sido inferior o superior a la cantidad de dolor? Ello solamente es posible en la medida en que la experiencia de la vida nos ha enseñado —correcta o incorrectamente— cómo se reparten realmente la felicidad y la desgracia, cuánto sufrimiento hay que aceptar de hecho, a fin de comprar con él una determinada cantidad de alegría, y qué cantidad de ambos muestra lo típicamente humano. Unicamente cuando existe una idea cualquiera acerca de esto, tan inconsciente o indeterminada como se quiera, se puede decir que, en un caso concreto, un goce resulta muy caro, esto es, que hay que comprarlo con una cantidad excesiva de sufrimiento, o que un destino humano concreto muestra un exceso de dolor sobre sus alegrías. Tal media no es «desproporcionada», porque es precisamente aquello en lo que se determinan las relaciones de las sensaciones en cada caso concreto, como adecuadas o no adecuadas, del mismo modo que tampoco se puede decir que la media de los hombres sea alta o baja, ya que es precisamente esta media la que da la unidad de medida frente a la cual se puede medir el ser humano aislado y que, como tal, puede ser alto o bajo; tampoco se puede decir, si no es con gran error, que «el tiempo» pasa deprisa o despacio, puesto que es más bien el paso del tiempo, esto es, la velocidad de los acontecimientos en general, experimentada y sentida como media, la unidad de medida en la cual se puede medir la rapidez o lentitud del discurrir de acontecimientos aislados, sin que tal media, en sí, haya de ser rápida o lenta. Así, pues, la afirmación del pesimismo de que la media de la vida humana muestra más sufrimiento que placer es metodológicamente tan imposible como la del optimismo, de que esta media contiene más placer que sufrimiento; la experimentación de cantidades totales de placer o sufrimiento (o, expresados de otro modo, la media que corresponde al individuo o al período), es el fenómeno

primigenio, cuyas facetas no se pueden comparar recíprocamente porque, para ello, se precisaría una unidad de medida que, siendo exterior a los dos, comprendiera a ambos.

De este modo, parece que queda suficientemente caracterizado el tipo de conocimiento de que aquí se trata. Dentro de ésta y de muchas otras esferas, los elementos primarios que las constituyen son incomparables en sí, puesto que tienen diferente calidad y, por tanto, no se pueden medir recíprocamente ni con relación a un tercero. Sin embargo, el hecho de que un elemento se encuentre presente en cierta cantidad y el otro en otra, da origen a la unidad de medida para la determinación del caso, acontecimiento o problema singular o parcial, en el que ambos elementos influyen. Siempre que los elementos del acontecimiento aislado repitan la proporción de la cantidad general, poseen la relación «correcta», esto es, la normal, media y típica, mientras que la desviación se experimenta como «exceso» de un elemento, como «desproporción». Por supuesto, considerados en y para sí, estos elementos del caso aislado carecen de toda relación de corrección o incorrección, igualdad o desigualdad, como tampoco la tienen sus respectivos conjuntos; esta relación aparece, más bien, cuando la medida de las cantidades generales constituye lo absoluto en relación con lo cual, se determina lo aislado como relativo; lo absoluto no está sometido a las determinaciones de la comparabilidad, que, a su vez, son las que posibilitan lo relativo. A este tipo de relación pertenece la que se da entre el objeto de venta y su precio en dinero. Es posible que ninguno de los dos tenga nada que sea intrínsecamente común con el otro y que, cualitativamente, sean tan distintos que resulten cuantitativamente incompatibles. Como quiera que todo lo que se vende y todo el dinero constituyen un cosmos económico, el precio de una mercancía podría ser el «adecuado» cuando representa aquella parte de la masa general de dinero que corresponde con la que, a su vez, la mercancía representa, en relación con la masa general de mercancías. No es preciso que haya una igualdad entre el «valor» de la mercancía y el de una determinada suma de dinero, para que se constituya una relación recíproca; el precio no tiene por qué contener ningún valor en general o, al menos, ningún valor en este sentido, sino, solamente, representar la misma fracción de todo el dinero que representa la mercancía frente a todas las mercancías. El proceso de la economía individual demuestra en qué medida el precio de una mercancía depende de la relación entre ésta y el conjunto

de las mercancías. Se suele decir que hacemos un sacrificio en dinero —que, en sí, nos es costoso— únicamente cuando recibimos un valor recíproco adecuado. Todo ahorro en un sacrificio se considera como una ganancia positiva. En realidad, es solamente una ganancia en la medida que posibilita hacer el mismo sacrificio en otra ocasión. Si yo no supiera qué hacer con el dinero, lo entregaría todo, sin más, a cambio del objeto por el que me lo pidieran. La adecuación del precio quiere decir, pues, que, como individuo medio, una vez que lo he pagado, todavía ha de quedarme lo suficiente para comprar las otras cosas, igualmente deseadas. El gasto en cada cosa debe orientarse por la idea de que, además de ésta, quiero comprar otros objetos. Si cada uno regulase sus gastos privados de modo tal que lo empleado en cada forma de mercancía fuera proporcional al conjunto de sus ingresos, ello significaría que su gasto en el objeto aislado está en la misma relación con la totalidad de la economía en la que también se encuentra la importancia del objeto aislado conseguido, con respecto al conjunto de los objetos que le resultan deseables y le son asequibles. Este esquema de la economía individual no es tan sólo una analogía con la economía en general, sino que, de su empleo corriente, debe surgir la determinación del precio medio; los equilibrios subjetivos continuos tienen que hacer cristalizar la relación objetiva entre la mercancía y el precio que también depende de la proporción entre la existencia general de mercancías y la cantidad general de dinero, así como, con todas las modificaciones necesarias, de la proporción entre la totalidad de necesidades del individuo y el conjunto de ingresos de que dispone para satisfacerlas.

La deducción realizada hasta ahora no se ha referido para nada a la cuestión de si el dinero es un valor en realidad o no, puesto que lo único que se ha pretendido ha sido demostrar que su función de medir valores no le impone la condición de tal. Sin embargo, esta mera posibilidad abre el camino para el conocimiento no solamente de su proceso de desarrollo, sino, sobre todo, de su esencia intrínseca. En los estadios económicos primitivos, todo género de valores de uso aparece como dinero: ganado, sal, esclavos, tabaco, pieles, etc. Cualquiera que haya sido el medio de evolución del dinero, en el principio tiene que haber habido un valor que se haya experimentado inmediatamente como tal. El hecho de que se cambien las cosas más valiosas por una nota impresa solamente se puede producir por medio de una gran extensión y seguridad de las convenciones, que hacen

posible que lo que carece de todo valor inmediato nos proporcione, a su vez, algún valor. De esta manera pueden establecerse cadenas lógicas que llevan a proposiciones finales absolutamente concluyentes a través de eslabones que en sí resultan imposibles o contradictorios únicamente cuando el pensamiento está seguro por completo de su dirección y corrección; un pensamiento primitivo y oscilante perdería inmediatamente su dirección y objetivo al llegar a este punto, por lo cual tiene que ejercer sus funciones a través de proposiciones, cada una de las cuales es concreta en sí y posee la máxima certidumbre, a costa, por supuesto, de la movilidad del pensamiento y la amplitud de sus objetivos. En correspondencia con ésto, aumenta considerablemente la extensión de los órdenes valorativos y su regularidad final al pasar a través de lo que carece de valor, aunque solamente se puede realizar tal cosa mediante una inteligencia creciente del individuo y una organización permanente del grupo. Nadie es tan estúpido para entregar un valor a cambio de algo que no puede emplear de modo inmediato, si no está seguro de poder transformar de nuevo ese algo en valor de modo inmediato. La único admisible, por tanto, es que originariamente el intercambio fue un trueque natural, esto es, un cambio que se producía entre valores inmediatos. Puede admitirse que ciertos objetos que, por causa de su deseabilidad general, eran los que más frecuentemente se cambiaban y más corrientemente circulaban, esto es, que también con mayor frecuencia se medían con otros objetos según su valor, fueron los que más probablemente antes se elevaron a la categoría psicológica de unidades generales de valor. En contradicción aparente con nuestra conclusión, según la cual, el dinero no precisa ser un valor en y para sí, vemos que es lo más necesario y lo más valioso, lo que primero muestra una tendencia a convertirse en dinero. Lo más necesario no se entiende aquí de modo alguno en un sentido fisiológico, sino que, más bien, la necesidad de la ornamentación, por ejemplo, puede cumplir la función más importante dentro de las «necesidades» que se experimentan. Así, sabemos de pueblos salvajes para los cuales el adorno de sus cuerpos y los objetos que en ello emplean, es más valioso que las otras cosas que nosotros nos imaginamos como más necesarias. La necesidad de las cosas no es más que una característica que nosotros distribuimos, según nuestro sentimiento, entre sus contenidos iguales de —o, más correctamente, entre contenidos que en sí carecen de relevancia singular— y que, en de-

finitiva, depende de los fines que nos hemos trazado; de este modo, tampoco se puede averiguar, desde un principio, qué objetos son los que van a recibir el valor inmediato que se les atribuye y, con él, el carácter de dinero. Parece una conclusión evidente que el valor se adscribe originariamente a aquellos objetos que, a causa de su necesidad manifiesta, demuestran una frecuencia especial en el intercambio frente a la multiplicidad de las otras cosas. Tal objeto no hubiera podido surgir ni como medio de cambio, ni como medición de valor, si su materia no se hubiera experimentado de modo inmediato como valiosa.

Si comparamos esta situación con la actual, resulta evidente que el dinero ya no es valioso para nosotros porque su materia resulte inmediatamente necesaria, o se considere como un valor imprescindible. Ninguna persona perteneciente a una cultura europea considera hoy una moneda valiosa porque con ella pueda hacerse un objeto de adorno. Por este mismo motivo, el valor monetario actual no se puede remitir a su valor metálico, porque hoy tenemos demasiados metales nobles que ya no pueden encontrar un empleo productivo con fines técnicos o de adorno. Si se produjera esta situación, como se demuestra en virtud de la teoría del valor metálico, ello daría origen a una tal cantidad de objetos de metales nobles que el valor de los mismos habría de descender a un punto mínimo. El hecho de que valoremos el dinero por la posibilidad de su intercambio con otros objetos de metal sólo es posible bajo la condición de que este cambio no se produzca o únicamente se dé en una medida ínfima. En el comienzo de la evolución, esto es, con escasa cantidad de metales nobles, su empleo como alhajas determinaba su valor monetario, pero, al aumentar la producción, desaparece esta relación. Tal evolución se apoya en el hecho de que el hombre primitivo, como hemos señalado más arriba, considera una necesidad vital adornarse de una determinada manera, pero la configuración posterior de la escala de valores ordenó este interés en la categoría de lo «prescindible» o lo «superfluo». La alhaja no tiene en la vida cultural moderna la misma función social que observamos, con gran asombro, no sólo en los informes etnológicos, sino, asimismo, en los relativos a la Edad Media. Esta circunstancia también ha de ayudar a disminuir aquella importancia que el dinero gana debido a su base material. Se puede decir que el valor del dinero pasa de su «terminus a quo» a su «terminus ad quem» y que, de este modo, el dinero metálico, en relación con la posibilidad psicológica de la comparación,

se encuentra en el mismo nivel que el papel moneda. La falta de valor de éste no se puede declarar como insignificante por la razón de que únicamente sea una referencia al metal. En contra de ello tenemos el hecho de que un papel moneda sin respaldar, a pesar de todo, se sigue considerando como dinero. Puesto que, aunque se presente la obligatoriedad política como la única que establece el curso del papel moneda, además de la valoración inmediata y material, otros motivos, asimismo, conceden valor real de dinero a un determinado objeto. La substitución progresiva del dinero en metálico por medio del papel moneda y las formas múltiples del crédito ejercen, también, cierta influencia sobre el carácter del dinero, algo así como, cuando en las relaciones personales, una persona que siempre se haga representar por otra en última instancia no experimenta más aprecio que el que se concede a su representante. Cuanto más extensos y múltiples son los servicios que ha de rendir el dinero y cuanto mayor es la rapidez en la circulación de cada cantidad, tanto más ha de superar su valor funcional a su valor substancial. Es evidente que la circulación moderna cada vez tiende más a eliminar el dinero como portador de valores substanciales y así ha de hacerlo, pues el incremento en la producción de metales nobles tampoco será suficiente para igualar en efectivo todas las transacciones. La transferencia de valores por un lado y el intercambio internacional, por otro, son únicamente aspectos relevantes de esta tendencia general, cuyas manifestaciones anteriores y peculiares serán objeto de la última parte de este capítulo.

En conjunto, se puede decir que cuanto más primitivas son las ideas económicas, tanto más claramente es la medición una relación sensorial inmediata entre los valores comparados. La concepción que hemos expresado más arriba, en el sentido de que la igualdad de valores entre una mercancía y una suma de dinero supone la igualdad de la fracción que se establece entre éstas como denominadores y las masas generales de mercancías y dinero, susceptibles de consideración económica como denominadores es, evidentemente, un hecho válido de carácter universal puesto que convierte en dinero a una de las formas objetivas. Como quiera que el dinero, en su calidad de tal, sólo surge paulatinamente, esta forma de que hablamos se habrá desarrollado sobre la base de la comparación primitiva e inmediata de los objetos de intercambio. El estado más bajo quizá sea un caso que se da en las islas de Nueva Bretaña; los indígenas

emplean como dinero sartas de conchas de cauríes, a los que llaman Dewarra. Este dinero se utiliza según medidas de longitud, por ejemplo, la longitud de un brazo, etc.; por los peces se suele dar tanta dewarra como largos son los mismos peces. También de esta zona de dinero de cauríes se sabe que, para la compraventa, la misma medida de dos mercancías sirve como igualdad de valor: por ejemplo, una unidad de medida de grano vale por la misma de cauríes. Evidentemente, la equivalencia entre mercancía y precio obtiene aquí su expresión más completa y simple, frente a la cual, una comparación valorativa que no descanse sobre una congruencia cuantitativa, supone un proceso espiritual más elevado. Un rudimento de aquella igualación de valores de las mismas cantidades se encuentra en el fenómeno que relata Mungo Park (1) en el siglo XVII referente a tribus africanas occidentales. Circulaba entre ellas un dinero de hierro en forma de barras, que servía también para la determinación de las cantidades de mercancías, de modo que, a fin de designar una cierta medida de tabaco o de ron, se decía una barra de tabaco o una barra de ron. La necesidad de ver la igualdad de valores como igualdad cuantitativa que, evidentemente, es la tendencia más fuente y más claramente sensible de la elaboración primitiva de valores, ha encontrado refugio aquí en la expresión lingüística. Aunque en apariencia distintas, las mismas sensaciones se dan en otros casos, relacionadas con otro grupo de fenómenos. Conservamos monedas muy antiguas de bronce de la ciudad de Olbia (2) sobre el Dniéper, una colonia milesia, que muestran la figura de un pez, con leyendas que, probablemente, significan atún y cesta de peces. Se suele admitir que aquel pueblo de pescadores, originariamente, utilizaba el atún como unidad de cambio y, seguramente, en el tráfico con tribus del interior, más atrasadas, consideró necesario, al introducir la moneda, representar el valor del atún en ellas, de forma que, por la igualdad de la forma representada, se pusiera sensiblemente de relieve la igualdad valorativa y la trocabilidad inmediata; de modo me-

(1) Mungo Park, célebre explorador escocés (1771-1806) activo, principalmente, en Africa. Se hizo famoso a través de su libro *Travels in the Interior of Africa* (1799).

(2) Ciudad de Olbia, también llamada Borystenes. Se refiere a la ciudad, cercana a la de Nicolaev en la Ucrania de hoy, fundada por los colonos milesios en el siglo VII a.d.C. y que constituía un vínculo importante entre Grecia y las tribus escitas de la Rusia meridional. Las monedas de bronce de esta ciudad alcanzaron gran extensión: desde los Cárpatos al Oeste, hasta los Urales en el Este.

nos expresivo, pero sin renunciar tampoco a esta correspondencia exterior, se imprimía sobre las monedas la imagen de aquellos objetos (buey, pez, hacha) que, en cada época de cambio, constituía la unidad fundamental, y cuyo valor representaba la moneda. El mismo sentimiento básico es el que se manifiesta en el Zendavesta que prescribe que el médico reciba el valor de un mal buey por la curación de un cabeza de familia, el de un buey medio por la del jefe de una aldea, el de un buen buey por la del señor de una ciudad y un tiro de cuatro caballos por la del gobernador de la provincia; asimismo, por la curación de la mujer del cabeza de familia, el médico ha de recibir una burra; por la de la mujer del jefe de la aldea, una vaca; una yegua por la de la mujer del señor de la ciudad, y por la de la mujer del gobernador, una camella. La igualdad de género entre el objeto de trabajo y el objeto de salario, evidencia la inclinación a fundamentar la equivalencia entre valor y valor recíproco sobre una igualdad exterior inmediata. Lo mismo cabe pensar de que, al comienzo de su evolución, el dinero se diera en piezas muy grandes y muy pesadas: pieles, ganado, cobre, bronce, o bien fuera masivo, como el dinero de cauríes; también aquí hay que recordar el hecho de que el primer billete que nos es conocido y se ha conservado hasta nuestros días, procedente de China a finales del siglo XIV, mide 18 pulgadas inglesas de largo y 9 de ancho. Actúa en este caso la creencia campesina de que lo mucho llama a lo mucho, que se basa en un sentimiento natural, sólo refutable mediante una comprobación práctica más refinada y reflexiva. También respecto a los metales nobles, las monedas más voluminosas se encuentran casi exclusivamente entre los pueblos de culturas menos desarrolladas o más naturales: las piezas de oro más grandes son el lool de los anamitas, que vale 880 marcos, el obang japonés (220 marcos), el benta de los asanti; Anam tiene, asimismo, una moneda de plata por valor de 60 marcos. En razón de este mismo sentimiento de la importancia de la cantidad, el derecho de acuñar las monedas mayores quedaba estrictamente reservado a las instancias superiores del poder, mientras que las monedas más pequeñas (incluso del mismo metal) eran competencia de instancias inferiores: así, el emperador de Persia acuñaba el dinero imperial y los sátrapas, en cambio, las pequeñas monedas de oro, de los cuartos para abajo. El carácter de la cantidad elevada no solamente es propio de las formas monetarias metálicas antiguas, sino, también, de los tipos de dinero que las precedieron: los eslavos, que en el

siglo I de nuestro cómputo ocupaban el territorio entre el Saal y el Elba y que constituían un pueblo primitivo muy salvaje, utilizaban como dinero paños de lienzo y el poder de compra de uno de éstos era de 100 gallinas, o trigo para diez hombres durante un mes. Incluso dentro de las organizaciones monetarias más elaboradas, puede observarse cómo valores metálicos cada vez más inferiores, han ido cumpliendo la función del dinero. El florín medieval (3) era una moneda de oro del valor de un ducado que hoy vale por diez cruzados de cobre; el Groschen antiguo era una moneda de plata muy gruesa (grossus), el marco de antaño equivalía a una libra de plata, la libra esterlina tenía el valor de 70 marcos. En las condiciones primitivas y naturales, el tráfico monetario no se relacionaba para nada con las necesidades cotidianas, sino solamente con los objetos relativamente grandes y valiosos y, también en este caso, debe haber dominado la tendencia a la simetría —propia de todas las culturas sin evolucionar—, reclamando algo exteriormente voluminoso a cambio de otro objeto también voluminoso: que la desigualdad exterior de las manifestaciones, a pesar de todo, esconde una igualdad de fuerza, de importancia y de valor, es algo que solamente se ve en los estadios más avanzados de la evolución. Donde la práctica busca la realización de igualdades, lo primero que se reclama es una inmediatez visible de lo que se ha de igualar, como se demuestra en el caso de la voluminosidad cuantitativa del dinero primitivo en relación con su valor recíproco. La abstracción que, posteriormente, reconoce en una piececita de metal la equivalencia de cualquier objeto mucho más extenso es un adelanto en la dirección que lleva a la meta de que una parte de la igualdad de valores ya no funciona como valor en y para sí, sino solamente como expresión abstracta del valor de la otra. Por este motivo, también la función de mensurabilidad del dinero, que, en un principio tiene poco que ver con la materialidad de su substrato, prácticamente no se altera con las variaciones de la economía moderna.

El establecimiento de las relaciones de medida entre dos cantidades, no por una aproximación inmediata, sino a través de un proceso en el cual cada una de ellas tiene una relación aparte

(3) Los florines (Gulden) valían, en su origen, lo mismo que los táleros, aunque, posteriormente, la proporción fue cambiando a favor de los últimos hasta que, en la guerra de los Treinta Años, ésta llegó a ser de 1 florín = 2/3 de tálero.

con otra cantidad y estas dos relaciones, a su vez, son iguales o desiguales, es uno de los grandes progresos que ha hecho la humanidad, equivalente al descubrimiento de un nuevo mundo en la realidad del antiguo. Dos servicios ofrecidos, de muy diferente categoría resultan comparables, puesto que, en la relación de la cantidad de esfuerzo que los que los realizan han de invertir, se manifiesta la misma fuerza de voluntad y la misma entrega; dos destinos pueden encontrarse muy distanciados en la escala de la felicidad, y, no obstante, mantienen una proporción de mensurabilidad cuando se observa la relación entre cada uno de ellos y la cantidad de mérito de la que cada sujeto se ha hecho digno o indigno. Dos movimientos de velocidades completamente distintas obtienen una correspondencia y una igualdad, en cuanto observemos que la aceleración que cada uno de ellos recibe en relación con su estado de inercia, es la misma. Y no es que solamente en nuestra percepción se produzca una especie de correspondencia entre dos elementos, que son extraños en su inmediatez substancial y cuyas relaciones respecto a un tercero y un cuarto, sin embargo, son las mismas, sino que, también de este modo, uno de ellos se convierte en factor de la previsibilidad del otro. Y aún más: a pesar de la incompatibilidad que pueda darse entre los atributos de dos personas, las relaciones con una tercera originan una igualdad entre ellas; en la medida en que la primera muestra el mismo amor u odio, señorío o servilismo frente a una tercera, como la segunda frente a una cuarta, tales relaciones han integrado, en lo ajeno del ser-para sí de aquéllas, una igualdad profunda y esencial. Añadamos un último ejemplo: la perfección de las más diversas obras de arte no se podría comparar y sus valores no se podrían ordenar en la conexión de una gama jerárquica si cada una de ellas no tuviera una relación específica con los ideales propios de su tipo. Al considerar el problema que aborda, el material y el estilo de cada obra de arte, obtenemos una norma, frente a la cual, la realidad de la obra se encuentra en una relación de proximidad o de lejanía que, evidentemente, aún en el caso de la mayor multiplicidad de las obras, puede ser la misma o, por lo menos, comparable. A través de la igualdad posible de esta relación se produce un mundo estético surgido de las obras aisladas y completamente ajenas, un orden especialmente integrado, una correspondencia ideal de valores. Y esto no es válido únicamente en el cosmos del arte, sino que, en general, en el conjunto de

nuestras apreciaciones aisladas, crece una totalidad de significaciones iguales o escalonadas; lo inarmónico solamente se puede percibir por medio de la exigencia de un orden unitario y una relación intrínseca de valores como tales; nuestra imagen del mundo tiene que agradecer este rasgo esencial a nuestra capacidad de equilibrar no solamente dos cosas, sino también las relaciones de estas dos con otras dos y de resumirlas en la unidad de un juicio de igualdad o de similitud. El dinero, como producto de esta fuerza o forma fundamental de nuestra intimidad es, no solamente su ejemplo más extenso sino también, por así decirlo, la pura materialización de aquélla. El dinero sólo puede expresar la relación valorativa recíproca de las cosas, que se ha de realizar en el intercambio, en la medida en que la relación de una suma concreta con un denominador cualquiera sea la misma que se establece entre la mercancía correspondiente y todas las mercancías susceptibles de intercambio. En razón de su esencia, el dinero no es un objeto valioso, cuyas partes entre sí, o con relación a la totalidad, manifestaran casualmente la misma proporción que otros valores también entre sí, sino que agota su sentido expresando las relaciones valorativas que se dan entre estos otros objetos, lo que le resulta posible con ayuda de la facultad del espíritu cultivado, que consiste en situar las relaciones entre las cosas sobre un pie de igualdad, incluso cuando las cosas carecen de igualdad o de similitud. Como quiera que esta facultad va surgiendo lentamente, a partir de una más primitiva que busca juzgar y expresar la igualdad o similitud de dos objetos de modo inmediato, de este modo, también, surgen las manifestaciones expresadas más arriba, en las que se trataba de integrar al dinero en una relación inmediata de este tipo con su valor recíproco.

Dentro de la economía moderna, esta transición que consideramos, se produce con el sistema mercantil (4). El interés que tenían los gobiernos en acumular la mayor cantidad posible de dinero efectivo dentro de un país estaba, también, orientado por el principio de que dinero llama a dinero; la meta final a la que habría de servir esta acumulación era el fortalecimiento funcional de la industria y el mercado. La superación de ésto consistió

(4) Se refiere al mercantilismo, conjunto de doctrinas de los siglos XVII y XVIII, así como política económica de los estados europeos en esos siglos. Consiste en una mezcla de nacionalismo económico y dirigismo estatal. Hoy se discute si alguna vez ha habido un sistema mercantil cerrado o una política mercantilista pura.

en la convicción de que los valores más importantes para tales objetivos no precisaban de la forma monetaria substancial, que más bien, era el producto inmediato del trabajo como tal, el que representaba el valor decisivo. Aproximadamente lo mismo sucedía con los objetivos de la antigua política: conquistar tanto terreno como se pudiera y «poblarlo» con tantos hombres como fuera posible; hasta muy entrado el siglo XVIII no se ocurrió a casi ningún hombre de Estado que la verdadera grandeza nacional pudiera fomentarse de algún otro modo que no fuera la conquista de territorio. La legitimación de estos objetivos bajo determinadas circunstancias históricas no ha impedido comprobar que esta plenitud substancial sólo puede ser significativa como base de una evolución dinámica, pero que, esta última, por otro lado, únicamente precisa de aquella en una medida muy limitada. El cambio internacional de mercancías, en especial, ha demostrado que cada vez es más innecesaria la presencia física del equivalente del dinero para el aumento de la producción y de la riqueza y que, incluso cuando no se trata de obtener «mucho» dinero por sí mismo, sino en función de determinados objetivos funcionales, éstos se pueden alcanzar por medio de procesos flexibles, con independencia de aquél. De acuerdo con lo que hemos expuesto más arriba, la facultad que tiene el dinero de expresar los valores relativos de las mercancías es completamente independiente de su posible valor intrínseco, de igual modo que, en el caso del patrón para la medición de espacios, resulta indiferente que éste sea de hierro, madera o cristal, puesto que lo único que interesa es la relación recíproca de sus partes o frente a una tercera cantidad; así, el patrón que ofrece el dinero para la determinación de valores, no tiene nada que ver con el carácter de su substancia. El dinero no ha cambiado en esta su significación ideal como unidad de medida y expresión del valor de las mercancías en tanto que, en su calidad de mercancía mediadora, garante y medio portador de valores, en parte ha cambiado ya de carácter y, en parte, sigue cambiando, y pasa de la forma de la inmediatez y de la substancialidad en la que cumplía aquellas funciones a la forma ideal, esto es, la forma en que ejerce su influencia como mera idea que se adhiere a cualquier tipo de símbolo.

Hasta ahora parece que la evolución del dinero se integra en una tendencia cultural muy profunda. Se pueden caracterizar los estadios culturales distintos considerando en qué medida y en qué momento éstos muestran una relación inmediata respecto

a los objetos de su interés y si, por otro lado, se sirven de la mediación de los símbolos. Por ejemplo, si las necesidades religiosas se satisfacen mediante servicios y fórmulas simbólicas o mediante el contacto inmediato del individuo con su Dios; si el respeto mutuo de los seres humanos se manifiesta en un esquematismo fijo que especifica las distintas posiciones por medio de ceremonias determinadas, o en una cortesía, afecto y respeto libres de formas; si las compraventas o, por así decirlo, los contratos se formalizan mediante simple divulgación de su contenido o si se legalizan y aseguran a través de un símbolo exterior de acciones solemnes; si el conocimiento teórico se orienta hacia la realidad sensible inmediata o si se ocupa de la representación de ésta por medio de conceptos generales e imágenes metafísicas o mitológicas. Tales son cuestiones que afectan a las diferencias más profundas de las formas de vida. Por supuesto, estas diferencias no son rígidas: la historia de la Humanidad muestra, en realidad, un continuo ascenso y descenso entre ellas; de un lado, aumenta la simbolización de las realidades, pero, al mismo tiempo, como movimiento contrario, se están reduciendo continuamente los símbolos a un substrato originario. Para ilustrar esto, podemos aducir un ejemplo singular: durante mucho tiempo la honestidad y el pudor mantuvieron ocultas las cuestiones sexuales, en tanto que las palabras que las designaban se podían utilizar libremente; sin embargo, en los últimos siglos se ha aplicado el mismo criterio a las palabras, esto es, el símbolo se integró en la significación de sentimiento de la realidad. No obstante, en la época contemporánea se abre camino de nuevo la disolución de esta vinculación. El estilo naturalista en arte ha demostrado la falta de diferenciación y de libertad del sentimiento que supone adherir a la palabra, esto es, a un mero símbolo, empleado con fines artísticos, iguales sensaciones que a la cosa misma; la representación de lo indecente no constituye una representación indecente, siendo preciso liberar las sensaciones reales del mundo simbólico en el que se mueve todo arte, incluido el naturalista. Quizá sea esta la causa por la que se da una mayor libertad en los círculos cultos en lo relativo a discusión de las materias escabrosas; cuando existe un ánimo puro y objetivo, mucho de lo que antes estaba prohibido expresar, queda permitido: el sentimiento de vergüenza se vincula de nuevo exclusivamente a la cosa y deja de nuevo en libertad a la palabra, como mero símbolo de aquélla. Así oscila, pues, tanto en las esferas más estrechas y como en las más amplias, la relación

entre la realidad y el símbolo y casi podría llegar a creerse —en la medida en que estas generalizaciones son demostrables— que, o cada estadio cultural (y, en definitiva, cada nación, cada círculo y cada individuo) demuestra una proporción especial entre el manejo simbólico y el inmediatamente realista de sus intereses, o bien esta proporción, en su conjunto, es rígida y únicamente cambian los objetos en la que se representa. Quizá pueda decirse, también, que la importancia especial del simbolismo sea propia tanto de situaciones culturales muy primitivas e ingenuas, como de las muy avanzadas y complicadas y que, visto desde la perspectiva del objeto, el desarrollo progresivo en la esfera del conocimiento cada vez nos libera más de los símbolos y, en cambio, cada vez también, nos los hace más imprescindibles en la esfera de lo práctico. Frente al simbolismo nebuloso de las concepciones mitológicas del mundo, la moderna no puede mostrar un carácter inmediato comparable en la aprensión de los objetos; en cambio, la acumulación extensiva e intensiva de momentos vitales supone que tenemos que operar en forma simbólica con más resúmenes, condensaciones e imágenes de las que eran necesarias en las circunstancias más simples y más estrechas: el simbolismo, que en los estadios vitales más bajos, resulta tan a menudo rodeo y dilapidación de fuerzas, sirve en los superiores como una regularidad que gobierna las cosas y un ahorro de energías. Piénsese en la técnica diplomática, tanto en sentido internacional como dentro de los partidos políticos. Por supuesto, lo que decide el resultado de la contradicción de intereses es la proporción de las fuerzas encontradas. Pero estas contradicciones ya no se resuelven de modo inmediato, esto es, en la lucha física, sino que las partes son substituidas por meras representaciones. Tras los representantes de cada colectividad se halla la fuerza real de su partido en forma potencial condensada y, precisamente, según es la fuerza de éste, resulta influyente la voz de aquél y sus intereses se pueden imponer. El representante es el símbolo de este poder; los movimientos intelectuales de los representantes de los diversos grupos de poder simbolizan el curso que hubiera seguido la lucha, de tal modo que el vencido se somete a los resultados de esta lucha, como si hubiera sido derrotado en ella. Piénsese, por ejemplo, en las negociaciones entre trabajadores y empresarios con el fin de evitar una huelga en ciernes. En este caso, cada parte procura hacer concesiones tan sólo hasta aquel punto en que, según su valoración de las fuerzas en juego, la huelga real se las impondría como obligación. Se procura evi-

tar la *ultima ratio* en la medida en que se anticipa su resultado en una representación resumida. Si esta representación y medición de las fuerzas reales por medio de meras representaciones fuera siempre posible con seguridad, podría evitarse toda lucha. La famosa recomendación utópica de decidir todas las guerras futuras por medio de una partida de ajedrez entre los jefes de los ejércitos es absurda, porque el resultado de una partida de ajedrez no es indicador alguno de cuál habría de ser el resultado de la verdadera lucha armada y, por lo tanto, no puede representarla con eficacia; en cambio, una simulación bélica en la que todos los ejércitos, todas las posibilidades y toda la inteligencia de la dirección encontraran expresión simbólica completa harían inútil el combate físico, de no ser porque su reproducibilidad es un presupuesto imposible.

La plenitud de elementos —fuerzas, substancias y acontecimientos— con la que se actúa en las sociedades más avanzadas, tiende a una condensación de éstos en símbolos generalizadores, de los cuales se espera con certidumbre que han de producir los mismos resultados que si se hubiera actuado con toda la gama de singularidades, de forma tal que la consecuencia, sin más, es válida y aplicable a tales singularidades. Este proceso ha de ser cada vez más posible, en la medida en que las relaciones cuantitativas de las cosas se vayan haciendo autónomas. La diferenciación progresiva de nuestra imaginación implica que la cuestión del «cuánto» supone una cierta separación psicológica del «qué», por más extraño que ello pueda parecer, desde un punto de vista lógico. Esto se da originariamente en la creación de los números cuando, de una cierta cantidad de cosas, se abstrae la cantidad y se independiza como concepto. Cuanto más sólidos son los conceptos, según su contenido cualitativo, tanto más interesantes resultan sus relaciones cuantitativas, hasta que, por fin, se declara como ideal del conocimiento la subordinación de todas las determinaciones cualitativas en las puramente cuantitativas. Esta separación y aumento de importancia de la cantidad facilita el manejo simbólico de las cosas: puesto que, como las más distintas intrínsecamente pueden coincidir desde un punto de vista cuantitativo, las relaciones, condiciones y movimiento de una pueden producir una imagen válida en la otra; los ejemplos más sencillos son los signos aritméticos, que hacen visibles para nosotros determinaciones numéricas de objetos cualesquiera, o el termómetro, que desde la ventana y con las cantidades en grados, nos anuncia el más o el menos de las temperaturas

que cabe esperar. Esta posibilidad de los símbolos, por medio de la separación psicológica de lo cuantitativo de las cosas, que hoy nos parece tan evidente, constituye un estadio espiritual de consecuencias extraordinarias. También la posibilidad del dinero encuentra en él justificación, en la medida en que, indiferente a toda cualidad del valor, representa la pura cantidad del mismo en forma numérica. Una transición significativa desde la expresión determinada cualitativamente a la simbólica cuantitativa, aparece en un ejemplo procedente de la antigua Rusia, donde antaño se utilizaban pieles de marta como medios de cambio. En el curso del tiempo, sin embargo, la medida y la belleza de cada piel perdió toda influencia sobre su poder adquisitivo, de forma que, cada una de ellas podía valer por una y todas las demás. Como resultado, únicamente el número de pieles tuvo importancia, lo que fue causa de que al incrementarse el intercambio, se emplearan solamente los cabos de aquéllas como dinero, hasta que, finalmente, sólo circularon trocitos de piel como medios de cambio, que, probablemente, estaban sellados por el gobierno. En este ejemplo se ve claramente cómo la reducción al punto de vista puramente cuantitativo implica la simbolización del valor, sobre la que ya descansa la realización del dinero.

Sin embargo, parece como si un dinero que, desde el principio fuera puramente ideal, no satisfaciera necesidades económicas más avanzadas, a pesar de que la falta de relación con todos los valores inmediatos —que implica todos los de una relación similar— le hace especialmente adecuado para extenderse con facilidad. La expansión extraña del dinero de cauríes, en vigencia desde hace 1.000 años en gran parte de Africa y, antes, en la zona del Océano Indico y, en la prehistoria, en Europa, hubiera sido imposible si no fuera tan puramente ideal. En los estadios primarios de la evolución se conjugan las contradicciones más evidentes de los valores dinerarios pudiéndose encontrar un dinero cuyo valor es tan concreto como en el caso del ganado o de los trozos de algodón, que se hallaban en curso en Filipinas, como dinero mayor, al lado del otro, cuyo valor es tan ideal como el dinero de cauríes, cual es el caso del dinero de corteza de morera, que descubriera Marco Polo en China, o las piezas de porcelana con escritura china que tenían vigencia en Siam. Por encima de estas formas de dinero, de valor concreto, se abre camino una cierta evolución funcional cuando lo que se utiliza como medio de intercambio es un artículo natural, pero, al menos, uno que también sirve para la exportación, como el tabaco

en Virginia, el arroz en Carolina, el bacalao en Terranova, el té en China, la piel en Massachusetts. En el artículo de exportación, en cierta medida, el valor se distancia de lo psicológico inmediato, a diferencia del caso del consumo interno de la mercancía-dinero. Unicamente el dinero-alhaja, esto es, el oro y la plata, puede establecer un feliz término medio entre los tipos abstractos y los consuntivos de dinero, por cuanto no son tan caprichosos y carentes de sentido como los primeros ni tampoco tan rudos y singulares como los segundos. El dinero ornamental es, claramente, el artículo que de modo más flexible y rotundo, encamina al dinero en su evolución simbólica; el dinero ha de pasar por el estadio de esta vinculación, antes de alcanzar el máximo de rendimiento y, parece ser que durante un tiempo considerable, no puede liberarse de aquella.

En el momento en que los símbolos secundarios —como se podría decir para diferenciarlos del simbolismo ingenuo de ingenuas situaciones espirituales— sustituyen en la práctica a la materialidad inmediata de las cosas y los valores, la importancia de la inteligencia para la forma de vida aumenta extraordinariamente. En cuanto la vida ya no discurre entre singularidades sensoriales, sino que se determina por medio de abstracciones, equilibrios y condensaciones, se acelera extraordinariamente la realización veloz y completa de los procesos de abstracción en las relaciones interhumanas. Mientras en tiempos más brutales el orden público sólo se podía establecer mediante la fuerza física, hoy basta con la sola presencia de un funcionario; la mera firma en un papel nos obliga exterior e interiormente; entre seres humanos de fina sensibilidad, una palabra apenas pronunciada o un gesto, es suficiente para determinar duraderamente una relación, que, en estadios más atrasados, sólo se produce tras largas discusiones o actividades prácticas; por medio de una mera cuenta sobre un papel se nos puede obligar a realizar sacrificios que solamente es posible obtener del ignorante por medio de la influencia real de los factores en cuestión; la importancia de las cosas y los hechos simbólicos sólo es posible, manifiestamente, por medio de una inteligencia muy elevada, esto es, únicamente a través de una fuerza espiritual autónoma que ya no precisa de las singularidades inmediatas.

El examen de lo que antecede únicamente trata de aclarar la integración del dinero en esta corriente de la cultura. El principio, cada vez más eficaz, del ahorro de fuerzas y substancias conduce a una circulación progresivamente extensa de represen-

taciones y símbolos, los cuales carecen de toda afinidad intrínseca con aquello que representan; lo mismo sucede, por lo tanto, cuando las operaciones con los valores se realizan a través de un signo que va perdiendo progresivamente su relación material con las realidades definitivas de su esfera y convirtiéndose en un mero símbolo. Esta forma de vida no solamente presupone una multiplicación extraordinaria de los procesos psíquicos —pensemos en lo complicado de las condiciones psicológicas que precisa el respaldo de los billetes por medio de las reservas bancarias—, sino también, una intensificación de los mismos, un cambio fundamental de la cultura hacia la inteligencia. En esencia, la vida depende del intelecto; éste actúa como lo más valioso prácticamente entre todas nuestras energías psiquicas, como se demuestra detalladamente en las reflexiones que siguen, lo que se explica en la imposición de la economía monetaria. Dentro de la esfera comercial, especialmente cuando se trata de negocios monetarios, el intelecto es soberano. La elevación de las facultades intelectuales y abstractas caracteriza una época en la que el dinero se convierte en puro símbolo y es indiferente a su valor intrínseco.

II

Al llegar a este punto conviene tener presente que sólo se ha determinado una dirección del desarrollo, aquella que ha comenzado coordinando todos los demás valores con un valor real de la materia del dinero. Por este motivo, hemos de refutar algunas concepciones próximas que, aparentemente, coinciden con la nuestra en lo relativo a la ausencia de valor de la propia subctancia monetaria, en la medida que señalan la diferencia del dinero frente todos los otros valores y, con ello, pretenden demostrar que, en principio, el dinero no puede ser un valor de la misma especie que los otros. De esta manera y como sucede a menudo, se determina bajo la forma de la rigidez y la anticipación, lo que solamente se puede comprender mediante un proceso de aproximaciones infinitas. El rechazo del valor dogmático del dinero no debe conducirnos al dogma de su ausencia de valor, que es a donde nos podrían llevar las siguientes concepciones. Parece como si el objeto más útil hubiera de renunciar a su utilidad a fin de actuar como dinero. Por ejemplo, cuando en Abisinia se utilizan como calderilla trozos de sal de corte especial, la calidad de dinero existe porque no se utilizan como sal. En

la costa de Somalía circulaban antiguamente piezas de algodón azul, cada una de ellas de dos varas de larga, y cumplían las funciones del dinero; aun cuando esto supone un progreso para el tráfico monetario frente al dinero como tejido, que se puede dividir o añadir a capricho, ello muestra la tendencia de renunciar al empleo del tejido como tejido. La utilidad posible del oro y la plata para fines técnicos y estéticos, no es realizable mientras circulen como dinero; y así para todas las clases de dinero. Los efectos múltiples que las bases materiales del dinero ejercen en relación con nuestros objetivos, están condenados a la desaparición cuando el que ha de prevalecer es el efecto como dinero. En el momento en el que manifiestan su valor práctico, estético o de cualquier otro tipo, se retiran de la circulación y dejan de ser dinero. Todos los otros valores son comparables recíprocamente e intercambiables, según la medida de la cantidad de utilidad que representan para la posible apropiación. Sin embargo, el dinero no pertenece a este orden, puesto que, en cuanto se emplea en el mismo sentido que su valor recíproco, deja de ser dinero. La adecuación especial de los metales nobles como materia dineraria viene dada por la facilidad con que pueden pasar de esta forma a la de dinero, para aplicarlos a otros fines, pero, precisamente por ésto, también se encuentran en todo momento ante la alternativa de ser dinero o alhajas o, expresado de otro modo, de funcionar como dinero o como valor de uso. Aparentemente, de este modo el dinero vuelve a ingresar en las otras categorías valorativas. Puesto que, cuando compro un metro de leña, valoro su substancia por el servicio de calefacción que aquella me proporciona y no por cualquier otro empleo posible. Lo cierto es, más bien, lo opuesto. Cuando afirmamos que el valor del dinero reside en el de su substancia, ello significa que radica en aquellos aspectos o fuerzas de esta substancia mediante las cuales, precisamente, deja de ser dinero. La contradicción que esto parece contener demuestra que el dinero no precisa manifestarse necesariamente en substancias que son valiosas «en sí», esto es, en otro tipo de relaciones, sino que es suficiente cuando esta facultad de funcionar como dinero reside en cualquier otra substancia irrelevante. Lo que tratamos es de comprobar si esta renuncia a todas aquellas funciones valorativas sobre las que se fundamenta el valor necesario de la substancia monetaria, se puede aplicar legítimamente a la posibilidad de un dinero que, desde un principio, sea dinero y nada más que dinero.

Se trata aquí del fenómeno importantísimo de un objeto con diversas posibilidades funcionales, de las cuales solamente una se puede realizar, con exclusión de todas las demás y de la cuestión de cómo la exclusión de todas las demás modifica a la realizada en su significación y en su valor. A fin de alcanzar esta percepción, que parte de la simultaneidad de diversas posibilidades, cabe señalar cómo la sucesión de funciones múltiples actúa sobre las supervivientes. Si el pecador arrepentido ha de poseer un valor superior para el orden moral del mundo al del justo, que jamás ha caído en la tentación, tal elevación ética no obtiene la valoración en el momento en que, realmente, se halla presente —puesto que el contenido ético de éste es, con toda evidencia, imposible de distinguir de la situación del justo desde un principio—, sino en el momento anterior, dotado de otro significado ético, y en el hecho de que este otro significado ha dejado de existir. O, por ejemplo, cuando, tras sufrir grandes obstáculos al ejercicio de nuestra actividad y una dirección exterior obligatoria, recuperamos de nuevo la libertad y la autodeterminación, nuestro quehacer se impregna de un sentimiento especial de alegría y satisfacción que no mana de los contenidos aislados de aquél, o de su eficacia, sino, exclusivamente, del hecho de que la forma de la dependencia está vencida; del mismo modo un quehacer que se manifiesta en un orden ininterrumpido de acciones independientes, estará privado de esta sensación de maravilla que mana de la mera terminación de aquella forma de vida anterior. Este efecto del no ser en el ser aparece algo modificado y —con todo su alejamiento intrínseco— más cercano a la cuestión que nos ocupa, en la importancia que la vida sentimental inmediata posee para la obra de arte lírica o musical. Puesto que, a pesar de la firmeza con que la lírica y la música enraizan en la fuerza de los movimientos subjetivos internos, su carácter artístico exige que se supere su inmediatez. La materia prima de los sentimientos, con sus impulsos, su limitación personal, su casualidad inigualable, constituye los presupuestos de la obra de arte, pero la pureza de ésta exige una distancia frente a aquéllos, una liberación de ellos. Tal es todo el sentido del arte, tanto para el que lo crea como para el que lo disfruta, que nos eleva más allá de nuestras propias circunstancias y de las del mundo dependiendo su valor de si hemos superado tales circunstancias, que actuarán como algo que ya no existe. Y cuando decimos que el encanto en el que vive la obra de arte no es

más que la reminiscencia de aquel sentimiento autóctono, de aquella excitación originaria del alma, reconocemos que lo específico de la obra de arte no radica en aquello que es común a la forma inmediata y a la estética del contenido sentimental, sino en el nuevo matiz que contiene a la última una vez que se ha disipado la primera. Y, finalmente, mencionemos el caso más definitivo y general de este tipo, que, debido a su imbricación profunda en nuestras valoraciones fundamentales, recibe poca atención: parece evidente que hay una serie enorme de contenidos vitales, de cuyo encanto disfrutamos y que deben este carácter a la circunstancia de que, para conseguirlos, prescindimos de otras oportunidades innumerables de disfrute y apropiación. En la ignorancia recíproca de los seres humanos y en su separación mutua tras una breve relación, incluso en el alejamiento total respecto al número infinito de todos aquellos con quienes podríamos intercambiar lo más elevado que poseemos, se encierra, en y para sí, un despilfarro majestuoso, una grandiosa negligencia de la existencia; es más, trascendiendo este valor intrínseco de lo que no se disfruta, se proyecta un nuevo encanto concentrado en aquello que realmente poseemos. Que de las posibilidades infinitas que contiene la vida, sea una concreta la que ha alcanzado la realidad, concede a ésta el matiz victorioso, y la plétora vital, irredimible y sin disfrutar, constituye su séquito triunfal. Hasta aquello que entregamos a los seres humanos, suele extraer su valor de lo que conservamos, y hasta de lo que decididamente les negamos. La entrega desinteresada, en especial a aquello que es profundo, pierde su valor para éstos cuando resulta excesiva y poco reservada. Cuanto más percibe el beneficiado que conservamos algo que no le damos, tanto más importante resulta para él que le demos una parte de eso que somos. Lo mismo sucede, por último, con la significación de nuestras acciones y nuestras creaciones para nosotros mismos. Ciertas exigencias repentinas y compulsivas nos muestran a menudo que poseemos cualidades y fuerzas para tareas que hasta ese momento nos resultaron muy alejadas, energías que hubieran quedado latentes para siempre si cualquier necesidad casual no las hubiera liberado. Esto demuestra que, además de las fuerzas que conserva, en cada ser humano reposan potencias que hubieran podido hacer de él algo muy distinto de lo que ha llegado a ser realmente. Como quiera que, de tantas posibilidades, la vida sólo permite el desarrollo de un número muy limitado, éste se nos antoja tanto más importante y costoso

cuanto más claramente vemos que constituye una selección de una cantidad enorme y que gran número de formas de actividad queda sin desarrollar, y ha de prestar su fuerza a aquel otro para que alcance toda su plenitud. Al tener que sacrificar una cantidad tal de confirmaciones posibles, con el fin de que se produzca una concreta, ésta representa, al mismo tiempo, el extracto de una extensión mucho mayor de energías vitales, de cuya interrupción se deriva para ella una importancia, una significación, un matiz de selección y de fuerza condensada que, haciéndola trascender aquella esfera de nuestra esencia donde ésta señorea directamente, la convierte en núcleo y representante de la totalidad de su conjunto.

En esta forma general de elaboración valorativa es donde se integra el dinero. Es cierto que los otros valores de la base material del dinero han de perder su función, a fin de que éste se convierta en dinero, pero precisamente el valor que aquélla posee y que le permite actuar como tal sólo puede estar determinado por las posibilidades valorativas a las que tiene que renunciar. En los casos que acabamos de examinar, el valor de la función realizada se compone de su contenido positivo y de la negatividad simultánea de todas aquellas otras sobre cuyo sacrificio se eleva. Lo importante aquí no es que estas otras funciones se realicen, sino que no se realicen. Si el valor de un objeto se determina por el hecho de que para conseguirlo hace falta realizar determinado sacrificio, el valor de la sustancia pecuniaria como tal reside en el hecho de que hay que sacrificar el conjunto de sus posibilidades de empleo para que se convierta en dinero. Por supuesto, esta valoración ha de ser eficaz en un doble sentido, esto es, la materia del dinero tiene que experimentar una elevación valorativa de sus otras utilidades por medio de la renuncia a su valoración como dinero. El wampun (5) de los indios consistía en conchas de moluscos que actuaban como dinero, pero que asimismo se utilizaban como adorno, como cinturón, es decir, que estas dos funciones se encontraban en una relación de pura reciprocidad: es evidente que también la importancia de los moluscos como adorno recibía un matiz reforzado de elegancia por el hecho de que, al llevarlos, se renunciaba a su empleo como dinero. Este ejemplo se puede con-

(5) El «wampum» es una serie de abalorios cilíndricos y horadados en sentido longitudinal, a fin de poder unirlos. Se hacían con conchas y los indios del Noreste, en Norteamérica, los utilizaban como medios de cambio.

siderar como un caso del valor de escasez. Por regla general éste se define como la situación que se crea cuando un objeto corresponde a una determinada necesidad, presente en un número superior de individuos (o, con mayor intensidad) del que puede alcanzar satisfacción por medio de la cantidad disponible del objeto. Las diversas necesidades compiten para conseguir el mismo objeto capaz de satisfacerlas —ya sea en el caso del mismo individuo, ya en el caso de un conjunto de éstos—, y ello se debe, por supuesto, al carácter limitado de las existencias, que no permite que se satisfagan todas las necesidades. Si el valor de circulación del trigo, por ejemplo, descansa sobre el hecho de que no hay bastante trigo para satisfacer, sin más, a todos los hambrientos, también el de la sustancia del dinero se explica debido a que no hay bastante para satisfacer todas las necesidades, además de las pecuniarias. Habiendo llegado a este punto en el que la renuncia a otro tipo de valoración rebaja el metal como dinero a un escalón valorativo similar al de las materias invalorables, vemos también que las valoraciones posibles, aunque irrealizadas, influyen del modo más decisivo sobre el valor de aquél como dinero.

De modo aún más inmediato que la teoría de la carencia de valor de la substancia del dinero que hemos refutado, la siguiente pretende hacernos creer también que el dinero no puede ser ningún valor. Pensemos en una personalidad absolutamente poderosa que, dentro de cierto círculo, poseyera un derecho despótico de disposición sobre todo lo existente que se le antojara —algo así como esos jefes tribales en los mares del sur, de los que se dice que no pueden robar porque todo les pertenece desde un principio—; esta persona no tendría, pues, motivo para apropiarse del dinero de tal círculo, puesto que todo lo que puede conseguir por medio del dinero lo podría obtener también sin más. Si el dinero fuera un valor que se añadiera a los otros ya existentes, su deseo se dirigiría hacia él como hacia todos los otros. Como quiera que, de modo muy ilustrativo, ello no sucede en este nuestro caso, parece necesario llegar a la conclusión de que en realidad el dinero es solamente una representación de valores verdaderos, que resulta prescindible apenas aquéllos nos son accesibles sin su ayuda. Este pensamiento simple sienta como presupuesto aquello que pretende demostrar: esto es, que además de su función monetaria, la materia del dinero carece de cualquier otro valor, puesto que si lo tuviera, el poderoso del ejemplo podría desearlo, no, des-

de luego, por su importancia como dinero, sino en razón de la otra, esto es, como valor sustancial. Como quiera que este otro valor no existe en principio, tampoco hay necesidad de demostrar su inexistencia. A través de esta inconsistencia lógica, el ejemplo clarifica en todo caso el carácter peculiar del valor monetario. El valor que posee lo ha conseguido el dinero en su calidad de medio de cambio; donde, por el contrario, no hay nada que cambiar, el dinero carece de valor. Evidentemente, tampoco su importancia como forma de garantía y de transporte es del mismo tipo, sino como derivación de su función de cambio, sin la cual tampoco podría ejercer aquellas otras funciones, de las cuales, por otro lado, la primera es independiente. Igual que el dinero no significa nada para quien, por algún motivo, piensa que los bienes comprables por dinero carecen de valor, del mismo modo tampoco significa nada para quien no lo precisa en la adquisición de los bienes. Dicho brevemente, el dinero es expresión y medio de la relación, de la interdependencia de los hombres, de su relatividad, que hace depender la satisfacción de los deseos del uno de la de los del otro; el dinero no tiene nada que hacer cuando no se produce relatividad ninguna, ya porque no se desea nada de los hombres, ya porque se esté muy por encima de ellos —y, por tanto, fuera de toda relación con ellos— y se puede obtener la satisfacción de aquel deseo sin prestar contrapartida ninguna. Visto de este modo, el valor del dinero actúa, en su relación con los valores concretos, como el pensamiento y la extensión en Spinoza: el uno no puede manifestarse en la otra, porque cada uno de los dos expresa ya el mundo en sí y en su propio lenguaje; esto es, la suma de la totalidad de los valores no consiste en la suma del valor de las cosas más la suma del valor del dinero, sino que consiste en una cantidad determinada de valor que, por un lado, se realiza en la forma de las cosas, y por el otro, en la del dinero.

Si el dinero quedara completamente reducido a este valor y eliminara toda coordinación con las cosas que son valiosas en y para sí, acabaría realizando en lo económico aquella extraña concepción que yace en la base de la doctrina platónica de las ideas. La profunda insatisfacción con el mundo experimental, en el que, no obstante, estamos encadenados, movió a Platón a postular la existencia de una esfera de ideas ultraempíricas, más allá del tiempo y del espacio, que contenía en sí mismo las esencias auténticas, satisfechas y absolutas de las cosas. La realidad terrena quedó privada de todo ser verdadero y de todo sentido, a

favor de este reino de las ideas, del cual, sin embargo, irradiaba algo hacia ella de modo que pudiera participar, aunque no fuera más que en la forma de meras sombras, del reino luminoso de lo absoluto y de este modo ganara, por fin, una significación que le estaba negada en y para sí. Esta relación encuentra, de hecho, una repetición o confirmación en el terreno de los valores. La realidad de las cosas como ésta se presenta al espíritu meramente cognoscitivo —así lo demostrábamos al comienzo de estas investigaciones—, no quiere saber nada de valores, sino que avanza con aquella regularidad indiferente que, muy a menudo, destroza lo más noble y conserva lo de menos valor, precisamente porque no procede según órdenes de importancia, intereses o valores. En este ser natural y objetivo establecemos una jerarquía de valores, una diferenciación, según lo bueno y lo malo, lo noble y lo ínfimo, lo costoso y lo carente de valor, una jerarquía que no influye para nada en el ser desde el punto de vista de su realidad perceptible, de la cual, sin embargo, procede toda la importancia que tiene para nosotros y a la que, aun viendo claramente su origen humano, percibimos en completa oposición a todo capricho y parecer subjetivos. El valor de las cosas —el ético como el eudaimónico, el religioso como el estético— flota por encima de ellas como las ideas platónicas por encima del mundo: ajenas a su esencia y, en realidad, intocables, constituyendo un reino organizado según normas propias pero que en realidad atribuye al otro su auténtico relieve y color. El valor económico surge como derivación de aquellos otros valores primarios que se experimentan de modo inmediato, por cuanto los objetos de los mismos, al ser intercambiables, se equilibran recíprocamente. Sin embargo, dentro de esta esfera y con independencia de cómo se haya constituido, el valor económico adopta la misma posición peculiar respecto a los objetos aislados que adoptan todos los valores: se trata de un mundo para sí, que divide y ordena la concreción de las cosas de acuerdo con normas propias, que no existen en ellas; las cosas, ordenadas y divididas según sus valores económicos, constituyen un cosmos completamente distinto del que crea su realidad natural e inmediata. Si el dinero fuera en verdad nada más que la expresión del valor de las cosas en su exterior, en tal caso se hallaría frente a ellas en la misma situación que la idea de Platón, que éste se imagina como esencia metafísica y sustancial frente a la realidad empírica. Sus movimientos, es decir, igualaciones, acumulaciones y oscilaciones representarían de modo inmediato las

relaciones valorativas de las cosas. El mundo de los valores que flota sobre el mundo real, al parecer sin conexiones, y sin embargo dominándolo incondicionalmente, habría encontrado la «forma pura» de su representación en el dinero. Del mismo modo que Platón interpreta la realidad —de cuya observación y sublimación han surgido las ideas— como un mero reflejo de éstas, así también las relaciones, órdenes y fluctuaciones económicas de las cosas concretas parecen un derivado de su propio derivado, esto es, representantes y sombras de la importancia que cabe a su equivalente pecuniario. A este respecto ningún otro tipo de valores se encuentra en una situación más favorable que los valores económicos. Aunque el valor religioso está incorporado en los sacerdotes e iglesias, el valor ético social en los administradores e instituciones visibles del poder del estado, el valor cognoscitivo en las normas de la lógica, ninguno de ellos se encuentra libre, por encima de los objetos concretos o de los procesos de valor, ninguno de ellos se limita a ser un mero portador del valor y en casi ninguno se refleja tan fielmente la totalidad de la esfera valorativa.

Este carácter del símbolo puro de los valores económicos es el ideal al que aspira la evolución del dinero, sin alcanzarlo jamás por completo. En su origen —y conviene dejarlo sentado— se encuentra en el mismo orden que los demás objetos valorativos, y el valor de su sustancia concreta entra en equilibrio con la de aquéllos. Al crecer la necesidad de medios de cambio y unidades de medida, el dinero pasa de ser un eslabón en las igualdades de valor a convertirse en expresión de las mismas, y en esta medida también a hacerse independiente del valor de su sustrato. Sin embargo, no puede deshacerse de un resto de valores sustanciales, y ello no por razones intrínsecas que se deriven de su propia esencia, sino debido a ciertos defectos de la técnica económica. Uno de ellos hace referencia al dinero como medio de cambio. Como ya hemos visto, la sustitución del valor propio del dinero por medio de una significación simbólica puede producirse exclusivamente cuando la proporción entre la mercancía aislada y la masa general de mercancías existentes en algún momento es igual, con ciertas modificaciones, a la que existe entre una cantidad de dinero y la masa general de dinero existente en la economía en un momento dado, esto es, cuando los denominadores de tales quebrados son solamente prácticos, pero no conscientes, ya que no ellos, sino los numeradores cambiantes son los intereses que determinan la circulación real y verdadera, y, por úl-

timo, cuando en esta circulación parece darse una igualdad inmediata entre la mercancía y la suma de dinero que, por supuesto, descansa sobre una base muy distinta de la de la igualdad primaria entre el objeto y el valor sustancial del dinero, que pasa lentamente a convertirse en la primera. Aunque se admita esta evolución, en todo caso los factores de las sumas generales se dan entre límites muy oscilantes y el punto intuitivo de actuación solamente puede ser aproximado. Quizá sea ésta una razón por la que no se puede prescindir por completo de una comparación valorativa inmediata entre la mercancía y el dinero. La partícula de valor propio y material que se halla en el dinero es el asidero y el suplemento que precisamos, pues que nuestro conocimiento no alcanza a la determinación exacta de aquella proporción en la que, por cierto, sobraría una igualdad esencial entre lo medido y la medida, esto es, un valor propio del dinero. En tanto, sin embargo, se siga viendo, y la práctica de la actividad económica así lo demuestre, que esta proporción condicionada carece de toda exactitud, la medición continuará necesitando de una cierta unidad cualitativa de la unidad de medida con aquello mismo que se mide. Quizá tenga interés aportar un ejemplo de un caso correspondiente en la valoración estética de los metales nobles. Un conocedor informa acerca de la exposición de Londres de 1851 sobre la diferencia en los trabajos de oro y plata de los indios y los ingleses: en el caso de los ingleses, el orfebre parece haberse esforzado por concentrar la mayor cantidad de metal en el mínimo de forma; en el caso de los indios, sin embargo, «el esmaltado, embutido y perforado se aplican de tal manera que la cantidad más pequeña de metal contenga la mayor cantidad posible de trabajo especializado». Esto último, sin embargo, no es indiferente para la significación estética, por cuanto que la cantidad más pequeña de metal en que se expresan las formas también es metal noble. Así, pues, en este caso la forma, esto es, la relación recíproca de lo meramente sustancial, domina sobre la sustancia y su valor propio. Mas si esto se lleva a aquella situación en que la masa de metal no tiene sino un valor cada vez menor, este mínimo ha de contener, a pesar de todo, un material noble si se quiere que el objeto tenga un carácter ornamental y estético superior. Ya no se trata de su valor material propio, sino solamente de aquel que hace del material más noble el vehículo adecuado para una relación formal completa de las partes.

Parece evidente, por otro lado, que la remisión del valor material del dinero a un principio suplementario y de consolidación frente a las meras relaciones, tan difíciles de asegurar, no es sino la primera indicación de un proceso que se produce por debajo del sustrato de la conciencia de los que participan en la actividad económica. Las acciones recíprocas de la economía proceden con una regularidad tan maravillosa y en una dependencia de elementos infinitos tan elegantemente organizada, que habríamos de suponer la existencia de un espíritu general, capaz de ordenarlo todo, según una sabiduría superior, independiente de los propios individuos, si no queremos recurrir a la regularidad inconsciente de la especie humana. La voluntad y la previsión conscientes de los individuos no serían suficientes para mantener la circulación económica en aquella armonía que ésta posee y es superior a sus temibles incongruencias e irregularidades; hay, pues, que suponer la existencia de experiencias y cálculos inconscientes, que penetran el proceso histórico de la economía y lo regulan. Con todo, no conviene olvidar que las representaciones inconscientes no constituyen ninguna explicación satisfactoria, sino que solamente son una expresión auxiliar que en realidad descansa sobre un razonamiento falso. En razón de ciertas representaciones, conclusiones, etc., producimos determinadas acciones y pensamientos. Cuando, no obstante, éstos aparecen sin que se hayan dado aquellos antecedentes conscientes, solemos admitir que de forma inconsciente ya se hallaban en nosotros. No cabe duda, sin embargo, de que, lógicamente, esto es incorrecto, puesto que transformamos el hecho negativo de que no somos conscientes, en este caso, de ninguna representación conscientemente fundamentada, en el positivo de que, al menos, había representaciones inconscientes. De hecho no sabemos nada concreto acerca de estos procesos, que son resultado psíquico, sin elaboración consciente fundamentada; las representaciones, experiencias y conclusiones inconscientes son solamente manifestación de que aquéllos discurren de un modo que hace suponer que en su base se encontraran motivos e ideas conscientes. Cuando se pretende explicarlos no hay otro remedio que buscarlos y tratarlos como causas eficaces inconscientes, a pesar de que no son otra cosa que un mero símbolo del proceso real. En el estadio actual de los conocimientos es inevitable, y por lo tanto legítimo, interpretar las construcciones de valor, sus rigideces y fluctuaciones, como procesos inconscientes, según las normas y las formas de la razón consciente.

La segunda razón por la que el significado del dinero no se agota en su carácter simbólico reside, más bien, en su importancia como elemento de la circulación. En la medida en que un mero signo dinerario pudiera realizar todas las funciones de cambio del dinero consideradas en abstracto, ningún poder humano sería suficiente para mantener las garantías necesarias contra los abusos probables. Las funciones de cambio y medición de todo dinero están vinculadas, evidentemente, a una determinada limitación de su cantidad, a su «escasez», como se acostumbra a decir. Si es válida aquella proporción entre la cantidad concreta y la masa general de mercancías y dinero, también permanecerá invariable ante cualquier aumento del último y tendrá la misma importancia para la constitución del precio. La fracción del dinero sólo mostraría un aumento proporcional del nominador al aumentar el denominador, sin que por ello cambiase su valor. Unicamente en el caso de un aumento considerable del dinero deja de producirse este cambio proporcional. En la realidad, cuando el denominador de la fracción del dinero aumenta mucho, el numerador permanece invariable, al menos mientras las otras relaciones de la circulación se adecuan a las nuevas condiciones. El precio, por lo tanto, que consiste en la cantidad absoluta del numerador, permanece momentáneamente invariable, mientras disminuye en términos relativos, esto es, mientras la fracción del dinero se hace más pequeña. A consecuencia de ello, el propietario de las nuevas cantidades de dinero, en principio el gobierno, se encuentra en una posición extraordinariamente ventajosa frente a todos los vendedores de mercancías, lo que a su vez ha de acarrear reacciones inevitables de la mayor gravedad para el mantenimiento de la circulación, especialmente en el momento en que los propios ingresos del estado comiencen a llegar en el dinero devaluado. El numerador de la fracción pecuniaria, esto es, el precio de las mercancías, se eleva, claro es, proporcionalmente a la medida en que el gobierno da salida a su masa desproporcionada de dinero. El gobierno se encuentra, pues, con unas existencias disminuidas de dinero frente a una subida de los precios de sus necesidades, situación en la que, en la mayoría de las veces, la tentación de proceder a una nueva emisión de dinero es irresistible, con lo que el juego se repite desde el principio. Esto es solamente uno de los problemas tan numerosos como mal resueltos de las emisiones arbitrarias de papel moneda. Estas emisiones son muy tentadoras en la medida en que no hay una vinculación fija del dinero a una sustancia cuyo

aumento es limitado, y se pueden ilustrar por medio de un ejemplo aparentemente opuesto. En el siglo XVI, un hombre de estado francés recomendó que se dejara de emplear la plata como dinero y se sustituyera por monedas de hierro, arguyendo que la introducción masiva de plata de América estaba eliminando la escasez de este metal. Si, por el contrario, se admite un metal que solamente adquiera su valor a través del cuño del estado, ello supondrá una garantía mayor para la necesaria limitación de la cantidad de dinero, en tanto que como cada propietario de plata, por este motivo, lo es también de dinero, no existen límites para la abundancia del dinero. Esta curiosa proposición muestra muy claramente el sentimiento de que el metal noble, como tal, no es la materia más adecuada de dinero, sino en la medida en que impone un límite insuperable a la emisión del mismo, de modo que cuando deja de hacerlo puede ser reemplazado por otro substrato, en cuya limitación se puede depositar mayor confianza; de este modo ciertas cualidades funcionales de los metales nobles posibilitan su empleo como medios de circulación y cuando aquéllas, por algún motivo, dejan de ser eficaces, se pueden sustituir por un medio de circulación más adecuado desde este punto de vista: como se sabe, en el año de 1673, en Génova, la situación de miseria y la imprevisible diversidad del torrente de monedas obligó a fundamentar la circulación en el cambio y en los recibos. Hoy sabemos que solamente los metales nobles, quizá solamente el oro, proporciona la garantía de las cualidades necesarias, especialmente de la limitación de cantidad, y que el papel moneda únicamente puede evitar el peligro del abuso a causa del aumento arbitrario a través de vinculaciones muy concretas al valor del metal que sólo se pueden fijar mediante ley o mediante el discurrir de la propia economía. La eficacia de la oportunidad de esta limitación —de forma que a través de ella se pueden dominar las conveniencias personales— se ilustra con el siguiente ejemplo. Durante la guerra de secesión de los Estados Unidos, en los estados occidentales quedó abolida de hecho la circulación de papel moneda, el «greenback» (6), y aunque legalmente continuaba siendo un medio de pago, nadie se atrevía a devolver con ellos un préstamo recibido en oro, por más que de tal modo hubiera ganado un 150 por 100.

(6) Este nombre que, literalmente, significa «respaldo verde» hace referencia a los primeros billetes de curso legal (que llevaban el reverso impreso en tinta verde) del gobierno unionista, durante la Guerra de Secesión en Norteamérica.

Lo mismo sucedió a comienzos del siglo XVIII con los bonos del tesoro que emitió el gobierno francés entonces en gran necesidad de dinero. A pesar de que la ley determinaba que en cada pago una cuarta parte había de hacerse con bonos, éstos descendieron pronto a una proporción muy inferior de su valor nominal. Estos casos demuestran cómo las leyes de la misma circulación conservan la importancia del dinero metálico y no solamente a través de los medios manifiestos en estos ejemplos. Cuando, entre 1796 y 1819, el Banco de Inglaterra dejó de canjear sus billetes, la devaluación de los mismos respecto al oro sólo fue del 3 al 5 por 100, pero a consecuencia de ello los precios de las mercancías se elevaron de un 20 a un 50 por 100. Cuando un curso legal forzoso impone la circulación de papel moneda y dinero fraccionario, sólo es posible evitar los más grandes problemas si durante prolongados períodos el agio no muestra más que oscilaciones mínimas, lo que, por otro lado, únicamente es posible mediante la limitación adecuada de las emisiones de papel. Esta importancia reguladora inexcusable era propiedad del oro y, anteriormente, de la plata, no debido a su igualdad valorativa con los objetos cuyo cambio facilitan, sino a causa de su escasez relativa, que evita la inundación del mercado con dinero y así la destrucción posterior de aquella proporción sobre la que descansa la equivalencia de una mercancía con una cantidad determinada de dinero. La destrucción de la proporción se produce por ambos lados. El aumento desproporcionado de dinero suscita pesimismo y desconfianza en el pueblo, a consecuencia de lo cual éste busca pasarse sin él y, en la medida de lo posible, recurrir al cambio natural y a la obligación. Como esto disminuye la demanda de dinero, el valor del que se halla en circulación desciende, puesto que descansaba sobre tal demanda. La instancia emisora de dinero tratará de contrarrestar la contracción del valor aumentando de nuevo la cantidad, lo que hará que la demanda y la oferta se separen cada vez más y el círculo vicioso de estos efectos recíprocos haga disminuir más el valor del dinero. La desconfianza frente a la valoración del substrato dinerario, originada en la emisión estatal, por contraposición a la seguridad del dinero puramente metálico, puede adquirir la forma que tuvo en Roma, durante el último período de la república, cuando la moneda circulaba tan sólo en las transacciones menudas y en las importantes se utilizaba el dinero al peso; de esta manera se pensaba estar asegurado contra las crisis políticas, los intereses de los partidos y las influencias de los gobiernos.

Según estas consideraciones, parece como si las inconveniencias de un aumento ilimitado de dinero no residieran en el propio aumento, sino solamente en la forma del reparto. Unicamente debido a que, en principio, el dinero recién acuñado se encuentra en una mano, que lo reparte de modo desigual e inapropiado, surgen aquellos trastornos, hipertrofias y estancamientos; todo esto parecería evitable si se encontrara una manera de distribuir de modo igual o siguiendo algún principio de equidad la suma total del dinero. Así, por ejemplo, se ha dicho que si cada inglés encontrara repentinamente el dinero duplicado en su bolsillo, se produciría de inmediato una elevación correspondiente de los precios, que no beneficiaría a nadie; toda la diferencia consistiría en que habría que contar con más libras, más chelines y más peniques. De este modo se resolverían las objeciones contra el signo pecuniario y, además, se manifestaría la ventaja del aumento de dinero, que descansa sobre el hecho empírico de que a mayor dinero corresponde más circulación, mayor comodidad, más poder y superior cultura.

A pesar de que la exposición de estas especulaciones, basadas en presupuestos completamente irrealizables, no suele tener ningún interés por sí misma, sí conduce al conocimiento de las relaciones por las que la desaparición lenta del valor sustancial del dinero jamás alcanzará su punto final. Aceptemos como dada aquella situación ideal en la cual el aumento del dinero verdaderamente ocasiona, a su vez, el aumento de la propiedad de cada individuo; la primera consecuencia (esto es, que todo queda como estaba, ya que todos los precios suben igualmente) contradice a la segunda, que atribuye al aumento del dinero una vivificación y elevación del conjunto de la circulación. La imagen parece muy tentadora: las relaciones mutuas de los individuos, esto es, la posición social de cada uno entre el que está más arriba y el que está más abajo, en este caso quedaría sin alterar; en cambio, los bienes culturales objetivos se producirían de modo más vivo, más intensivo y extensivo, de forma que finalmente y tomados en términos obsolutos, los contenidos y goces vitales de cada uno ascenderían con el nivel social general, sin que se hubiera cambiado nada en las relaciones de pobreza o de riqueza, que solamente se pueden determinar por medio de su reprocidad. Puede demostrarse que la cultura moderna de la economía monetaria ha dado acceso a los pobres a una serie de bienes (instituciones públicas, posibilidades de educación, medios de recreto, etc.) que antes hasta eran prohibitivas para

los ricos, sin que por ello se haya transformado la posición relativa de ambos de un modo favorable a los primeros. Esta posibilidad de que el aumento de dinero, proporcionalmente repartido, aumente la cultura objetiva y también el contenido cultural de la vida privada, en términos absolutos, en tanto que las relaciones mutuas de los individuos permanecen incambiadas, merece consideración por sí misma. Si se observa atentamente, se verá que aquel resultado objetivo solamente se puede realizar cuando el aumento de dinero se da, al menos en un principio, a través de un reparto desigual. El dinero, que es una construcción exclusivamente sociológica y carece de sentido si se limita a un individuo, solamente puede realizar una transformación en un estado existente, como un cambio de las relaciones entre los individuos. La reanimación e intensidad crecientes de la circulación, consecuencia de una plétora de dinero, se debe a que con ella aumenta también el ansia individual de dinero. El deseo de meterse en el bolsillo la mayor cantidad de dinero de los otros es crónico, pero se hace especialmente agudo, hasta el punto de llevar al individuo a realizar esfuerzos y desplegar actividades cuando es consciente, de modo intenso y preocupado, de la diferencia de propiedad entre él y los otros a favor de los otros; es este el sentido en el que se dice: «*les affaires c'est-l'argent des autres*» (7). Si los presupuestos de aquella teoría se produjeran realmente, es decir, que el aumento de la cantidad de dinero deja incambiadas las relaciones mutuas de los hombres y los precios de las mercancías, no se produciría este aguijonamiento de las energías del trabajo. Además, aquella milagrosa duplicación de la cantidad del dinero tampoco implicará ningún cambio de las relaciones si no encuentra ya una diferencia existente en las propiedades. La duplicación de tres tipos de ingresos, por ejemplo, de 1.000, 10.000 y 100.000 marcos, también transforma considerablemente las relaciones mutuas de los propietarios respecto a la situación anterior, ya que con los segundos 1.000 marcos, etc., no se compra solamente el doble de las cosas que se compraban con las cantidades primeras. Es más probable que en un caso se proceda a mejorar la alimentación; en el otro, a un refinamiento de cultura estética, y en el otro, a mayores audacias especulativas. Bajo el presupuesto de la igualdad absoluta quedarían sin cambiar los niveles subjetivos, pero también el

(7) Los negocios son el dinero de los otros.

objetivo, siendo así que este último se transformaría de modo imprevisible y, en todo caso, aquel famoso aumento únicamente aparecería cuando las diferencias en las propiedades de los individuos fueran más acusadas que antes o como tales se sintieran.

Más cercana a nuestros propósitos es la vertiente objetiva de aquella teoría, esto es, que la duplicación de la cantidad de dinero poseída deja todo como estaba porque con ella también se producirá una duplicación en los precios de las mercancías. Este razonamiento es erróneo e ignora una determinación peculiar y esencial del dinero a la que podríamos llamar falta relativa de elasticidad, y que consiste en que una nueva cantidad de dinero, introducida en un ciclo económico, no eleva los precios según sus proporciones existentes hasta el momento, sino que crea nuevas relaciones entre los precios, y ello sin que el poder de los interesados individualmente pueda influir sobre la transformación que descansa en el hecho de que el precio de una mercancía, a pesar de su relatividad y de su falta de conexión con la propia mercancía, al existir durante largo tiempo, adquiere una cierta solidez, y por este motivo aparece como su equivalente objetivo adecuado. Cuando el precio de una mercancía se ha mantenido en un determinado nivel durante mucho tiempo y dentro de unos ciertos límites de oscilación, no suele cambiar de cantidad, ni siquiera en razón de un aumento de dinero, sin ofrecer cierta resistencia. La asociación del objeto y el precio —según el concepto y según los intereses— se ha hecho tan sólida psicológicamente que ni el vendedor está dispuesto a reconocer el descenso ni el comprador el aumento con aquella facilidad que debiera ser evidente si la igualdad entre el valor del dinero y el valor de la mercancía se produjera realmente de acuerdo con el mecanismo libre por el cual también el termómetro muestra la temperatura, según que ésta aumente o descienda, sin interrumpir la exactitud de la proporción entre la causa y el efecto, originando una resistencia distinta según el tipo de movimiento. Aunque de modo repentino resultase que tenemos de nuevo tanto dinero en el bolsillo como en el momento anterior, ello no nos hace pagar por una mercancía el doble de lo que pagábamos antes; es posible que en la alegría desbordante de la nueva posesión —cuya importancia no se mide según la nueva unidad de medida, sino según la anterior, a la que estábamos acostumbrados— no preguntemos por el precio. Tanto el exceso como el defecto frente a la adecuación muestran que, al menos en los primeros momentos de la abundancia de dinero, no se puede hablar de

que haya una regulación proporcional del precio, sino que en realidad la asociación, ya consolidada, entre la mercancía y el margen de oscilación del precio, interviene en la regulación y la transforma. Por otro lado, también habrá grandes diferencias en las distintas demandas de mercancías cuando haya un aumento o disminución general del dinero, aunque éstos se produzcan en toda la economía. En el segundo caso, por ejemplo, determinados objetos que eran de venta relativamente regular en cierta medida de su extensión y su superfluidad, se habrán de reducir a la mitad de su precio, puesto que más allá de este límite no encontrarán ningún comprador. Por otro lado, en el caso de un aumento general de dinero se producirá una demanda torrencial de bienes que hasta ahora eran objetivo de los deseos de las amplias masas, esto es, de aquellos bienes que se encontraban inmediatamente por encima de su nivel de vida; en cambio, la demanda no se elevará mucho ni en los bienes que cubren las necesidades más primitivas —cuya cantidad de uso está determinada psicológicamente— ni en los más finos y elevados, que únicamente tienen importancia en esferas muy reducidas y que aumentan muy lentamente. Por tanto, la elevación del precio afectaría a los bienes intermedios de modo radical a costa de los otros, que se mantienen relativamente firmes en sus precios; no puede decirse por tanto que el aumento de dinero se reparta proporcionalmente en el precio de todas las mercancías. Expresado de modo sucinto: la teoría de la indiferencia de la cantidad absoluta del dinero existente que descansa sobre la relatividad de los precios es incorrecta porque al establecer prácticamente los precios, resulta que esta relatividad no existe como tal, sino alterada de continuo debido a la rigidez y al carácter psicológicamente absoluto que los precios toman con respecto a determinadas mercancías.

Quizá se intente responder a estas objeciones al carácter inocuo del aumento ilimitado de dinero argumentando que aquéllas únicamente se refieren a la transición entre dos adaptaciones del nivel de precios. Su presupuesto es precisamente que todo el proceso parte de una proporcionalidad determinada de los precios, según las relaciones cuantitativas de las mercancías y el dinero. Esta proporcionalidad ha de poder establecerse asimismo en otro nivel, e igual que se eliminaron las oscilaciones que antecedieron a las primeras, también se podrá hacer con las posteriores. Tales objeciones se refieren tan sólo al cambio de la situación, no a la situación cambiada, a la que no se puede

hacer responsable por las desigualdades, trastornos y dificultades de la transición que lleva hacia ella. En realidad no existe ninguna cantidad de medios de circulación en la que no pueda producirse una adaptación completa, esto es, en la cual el precio de una mercancía no pueda expresar adecuadamente la proporción entre su valor y el de la masa general de mercancías de que se trata, de forma que un aumento cualquiera del dinero no haya de alterar duraderamente tal proporción. Esto es absolutamente correcto, pero no demuestra que dentro de la insuficiencia de las relaciones humanas sea posible eliminar todas las barreras internas al aumento de dinero, puesto que en tal caso declararía permanente aquel estado de transición, cuyas oscilaciones y dificultades se confiesan y nunca podría alcanzarse aquella adaptación a la que en principio puede acceder cualquier cantidad de dinero.

Podemos resumir esta exposición como sigue: el dinero cumple sus funciones del mejor modo cuando no es solamente dinero, es decir, cuando no se limita a representar el lado de valor de las cosas en abstracción pura. Que los metales nobles se puedan utilizar como alhajas y para fines técnicos les hace valiosos, pero como hecho primario esto ha de distinguirse conceptualmente del secundario, o sea, que son valiosos precisamente como consecuencia de ello, en tanto que el dinero tiene su única determinación en su valor. Pero incluso la realización de esta exigencia conceptual, la incorporación funcional del dinero a un mero signo pecuniario, su completa independencia de todo valor sustancial, que limita la cantidad de dinero, todo ello es técnicamente inadecuado, aunque el progreso de la evolución se orienta de modo que parece como si hubiera de terminar en ese punto. Esto no es contradictorio, como se ve en realidad en la enorme cantidad de evoluciones que siguen este mismo esquema: se acercan a un objetivo determinado que las determina inequívocamente en su dirección, y al alcanzarlo pierden precisamente aquellas cualidades que habían adquirido en el intento de llegar hasta él. Tal cosa se puede aclarar por medio de una manifestación frecuente en la economía monetaria que, al mismo tiempo, implica una analogía con las condiciones individuales en lo relativo a las consecuencias del aumento ilimitado de dinero. El afán del individuo de ganar cada vez más dinero tiene la mayor importancia social y económica. Al tratar de hacer grandes beneficios el agente de bolsa aviva la circulación, da lugar a la coincidencia recíproca de oferta y demanda y a la integración

en el ciclo económico de muchos valores que de otro modo serían estériles. Con todo, la realización de ganancias muy elevadas en la bolsa solamente se puede alcanzar con oscilaciones en los cambios y preponderancia del elemento puramente especulativo. A través de éste, la producción y consumo de mercancías, sobre los cuales descansa en última instancia el interés social, sufren un proceso bien de hipertrofia, bien de abandono y, en todo caso, se ha de separar de aquel proceso que corresponde a las condiciones internas propias y a las necesidades reales. Aquí aparece, por tanto, la esencia, completamente específica del dinero, sobre la que se construye la divergencia entre los intereses individuales y los sociales, una vez que hasta cierto punto ambos han coincidido. Unicamente cuando el valor de las cosas se ha independizado de las cosas mismas y ha conseguido una existencia propia en un substrato especial puede éste elaborar los intereses, movimientos y normas en sí que actúan de modo absolutamente opuesto a aquellos de los objetos así simbolizados. El esfuerzo de la economía privada, ligada al dinero, puede fomentar el interés de la economía social, vinculada a los bienes que se producen y se consumen en la medida en que, por así decirlo, aquel esfuerzo siga siendo esfuerzo, pues que la consecución final de sus objetivos obstaculiza la de los sociales. Este fenómeno se da con mayor frecuencia y más claridad en aquellos casos en que el impulso de los sentimientos anhela un objetivo absoluto, sin percibir que toda la satisfacción que se espera radica solamente en la aproximación relativa al objeto y que una posesión completa del mismo quizá hasta se convierta en lo contrario. Recordemos a este respecto el amor, cuyo contenido y color vienen dados por el deseo de la unificación más intensa y duradera para perder ambos frecuentemente, una vez que se ha alcanzado ésta; recordemos también los ideales políticos, que prestan su fuerza y su ímpetu espiritual y moral a la vida de generaciones enteras y que una vez realizados, a través de algún movimiento, no provocan ningún estado ideal, sino solamente uno de rigidez, filisteísmo y materialismo práctico; recordemos, por último, el anhelo de paz y tranquilidad en la vida, que marca su meta a los esfuerzos y trabajos y, una vez que se han obtenido aquéllas, desembocan precisamente en el vacío e insatisfacción interiores. Es ya un lugar común el hecho de que el sentimiento de felicidad, aunque constituye un objetivo absoluto de nuestros empeños, se convertiría en puro aburrimiento si hubiera de realizarse verdaderamente como una bendición eterna; a pesar de que

nuestra voluntad actúa como si hubiéramos de ir a parar a tal situación una vez alcanzada, ésta desmentiría a aquella, que sólo podría conservar su sentido mediante la aceptación de la contradicción a la que quería escapar, es decir, el sufrimiento. Este tipo de evolución se puede describir más de cerca como sigue: la acción más eficaz de ciertos, quizá de todos, los elementos de la vida depende precisamente de que, paralelos a ellos, se hallen sus opuestos. Naturalmente, la proporción ideal para que se dé la actuación recíproca de cada uno de ellos y su contrario es cambiante, y a veces cambiante en el sentido de que un elemento aumenta de continuo y el otro disminuye también de continuo; la dirección de la evolución, pues, está de tal modo determinada que parece como si se orientase a la represión completa del uno por medio del otro. En el momento en que esto sucediera y desapareciese por completo toda presencia del segundo elemento, también quedarían perjudicados la eficacia y el sentido del primero. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la contradicción de las tendencias sociales socialista e individualista. Hay épocas históricas en las que, por ejemplo, la primera domina la evolución de la situación y no solamente en la realidad, sino como consecuencia de una comunidad ideal y como expresión de una configuración social progresiva que se aproxima a la perfección. Cuando, en esta época, la política de un partido llega a la conclusión de que como todo progreso descansa sobre el crecimiento del elemento socialista, la dominación completa por parte de éste constituirá la situación más ideal y progresiva en ese momento, aquel partido olvida que todo el éxito de las medidas de tendencia socialista reside en que se aplican en un orden económico que, por lo demás, es individualista. Todos los progresos condicionados por su aumento relativo no justifican la conclusión de que su dominio absoluto haya de representar la continuación del progreso. Lo mismo sucede en los períodos de individualismo ascendente. La importancia de las medidas introducidas por él está vinculada al hecho de que todavía hay instituciones de carácter centralizado y socialista que se pueden reprimir cada vez más, pero cuya desaparición completa llevaría a aquéllas a resultados imprevistos y muy distintos de los éxitos actuales. Lo mismo sucede en la evolución artística con las tendencias naturalista y estilizadora. Todo momento del desarrollo artístico es una mezcla de mero reflejo de la realidad y de reestructuración subjetiva de la misma. Desde la posición del realismo, el arte se desarrolla cada vez más completamente por medio de un creci-

miento continuo del elemento subjetivo. Sin embargo, en el momento en que éste constituya el único contenido de la obra de arte el interés, siempre mayor, se transformaría repentinamente en indiferencia, porque en este caso la obra de arte ya no se diferenciaría de la realidad y perdería la justificación de su existencia separada. Por otro lado, la elevación de los elementos generalizadores e idealizadores tiene que llegar a un punto (a pesar de todo lo que pueda ennoblecer al arte durante una época) en el cual la separación de toda contingencia individualista arrebate al arte la relación con la realidad de cada movimiento idealista debiera representar en una forma más pura y más completa. Dicho brevemente, hay una serie de evoluciones importantes que se produce según el esquema de que la preponderancia siempre creciente de un elemento intensifica de continuo un cierto resultado, sin que ello quiera decir que el predominio absoluto del primero y la eliminación completa de su opuesto eleve el resultado a un valor absoluto, por el contrario, tal cosa arrebataría a aquél el carácter intrínseco que hasta entonces poseía. De acuerdo también con estas analogías es como se desarrolla la relación entre el valor sustancial del dinero y su esencia meramente funcional y simbólica: la segunda va sustituyendo progresivamente al primero, aunque siempre habrá de haber alguna cantidad de éste, ya que la terminación absoluta de la evolución arrebataría al carácter simbólico y funcional del dinero su firmeza y su significación racional.

No se trata aquí, sin embargo, tan sólo de una analogía formal dentro de diversas evoluciones, sino de la unidad del sentido vital profundo que se realiza en esta igualdad externa. Frente a la pluralidad de elementos y tendencias que en su mezcla y acción recíproca constituyen la vida, parece que nuestra única salida práctica consiste en permitir que nuestro comportamiento en cada esfera y en cada período se rija por un principio absoluto, único y unilateral. En este camino, la multiplicidad de lo verdadero nos supera siempre, tejiendo nuestro empeño subjetivo con todos los factores contradictorios para constituir una existencia empírica, dentro de la cual el ideal puede integrar por primera vez la realidad; ello no implica una falsificación de éste, puesto que la vida está condicionada por tales empeños absolutos como elementos de sí misma, al igual que en el mundo físico los movimientos, abandonados a sí mismos, producirían lo impensable, pero al encontrarse frente a las reacciones como obstáculos, producen el resultado de los acontecimientos naturales

comprensibles. Del mismo modo que el mundo práctico se hace realidad cuando nuestra voluntad sigue una dirección en lo desordenado y por medio de giros y retrocesos alcanza el estado de cohesión de la realidad, así también la construcción práctica configura de antemano la teórica; infinitas veces elaboramos nuestros conceptos sobre las cosas de modo que la experiencia no puede mostrarlas en aquella situación pura y absoluta, sino que antes han de alcanzar la forma empírica al encontrarse debilitadas y limitadas por otras opuestas. Esto no hace que tales conceptos sean inútiles, sino que precisamente a través de este proceso peculiar, que exagera y reduce al mismo tiempo los conceptos y las máximas, es como se produce la imagen del mundo accesible a nuestro conocimiento. La fórmula por la cual nuestra alma obtiene una relación complementaria e imitadora con la unidad de las cosas que en principio no le es accesible es, en el sentido práctico y en el teórico, un exceso primario de cantidad, de elevación y de pureza que aplica a las contradicciones obstaculizadoras la consistencia y la extensión de la realidad y de la verdad. De este modo está justificado el concepto puro del dinero, como la mera expresión del valor de las cosas, medido en reciprocidad, ajeno a todo valor propio a pesar de que la realidad histórica opera siempre como disminución de este concepto por medio del opuesto, esto es, del valor propio del dinero. Nuestra inteligencia sólo puede aprehender y comprender la medida de la realidad como limitación de los conceptos puros que, al tiempo que se alejan de la realidad, se legitiman por medio del servicio que rinden para su interpretación.

III

Tratamos ahora de la configuración histórica del dinero. La esencia y la significación del dinero, según sus grandes conexiones filosófico-culturales, aparecen en los movimientos que lo caracterizan, en razón de su concepto puro y de su vinculación a ciertas substancias, por más que este camino no alcanza la meta que es la que le da el sentido. Con ello, el dinero se integra en aquella evolución general que, dentro de cada esfera y sentido, trata de disolver lo substancial en procesos flexibles. El dinero realiza tal integración bajo todas las formas posibles: de un lado como parte componente de aquella evolución general y, de otro lado, a causa de su relación peculiar con los valores concretos,

como símbolo de los mismos; de un lado, como eficacia de las corrientes culturales reguladas por aquella evolución y, de otro, como causa eficaz de las mismas. Esta conexión nos interesa aquí en el sentido en que da origen a la configuración del dinero como la consecuencia de los estados y necesidades de la convivencia de los seres humanos. Habiendo admitido, pues, aquella limitación de que se trata de un camino que nunca puede recorrerse por entero, trataremos aquí de la significación funcional del dinero y del ascenso de su importancia hasta llegar a cubrir su significación substancial.

En último término, la llamada superación del concepto de dinero es mucho menos radical de lo que parece, puesto que, en sentido estricto, el valor substancial del dinero no es otra cosa que su valor funcional. Cuando apreciamos los metales nobles como meras substancias, lo hacemos porque adornan, distinguen, se pueden utilizar técnicamente, proporcionan placer estético, etcétera, esto es, porque ejercen determinadas funciones. Su valor nunca puede consistir en un ser que radique en ellos, sino, solamente, en su prestación de servicios; considerada en su pureza y con independencia de los servicios que rinde, su substancia, como la de todas las cosas prácticas, nos es lo más indiferente del mundo. De la mayoría de los objetos se puede decir que no son valiosos, sino que lo llegan a ser y, para ello, tienen que extravertirse de continuo e ingresar en una acción recíproca con los demás, su valor reside solamente en sus efectos. Incluso aunque un ánimo estético atribuyera a los metales nobles aquellos valores objetivos por medio de cuya mera existencia el mundo resulta más significativo en y para sí, más allá de todo lo que es reconocible y disfrutable, éstos no les harían ingresar en lo económico. Todo valor está aquí adscrito a su rendimiento; constituye una forma de expresarse arbitraria y que oculta las circunstancias auténticas, cuando se dice que los metales poseen un valor substancial, separado, en principio, de su rendimiento como dinero. Todos los valores de los metales nobles constituyen un orden que no es otra cosa que un orden de funciones. Esto se oculta tanto más al conocimiento, por supuesto, cuanto menos intensas son estas funciones en la realidad. Todas las objeciones de la Edad Media en contra del cobro de intereses, se explica porque el dinero parecía ser —y era— más rígido, substancial y cerrado frente a las cosas que en la Edad Moderna, en la cual aparece como más dinámico, flexible y adaptable. La

adopción de la doctrina aristotélica de que es contra la naturaleza que el dinero produzca dinero, la condena del interés como robo puesto que el capital devuelto tiene el mismo valor que el prestado, la fundamentación posterior de esta doctrina por Alejandro de Hales, en el sentido de que el dinero no se consume con el uso y de que no proporciona beneficio alguno al acreedor, como en el caso de los objetos de contrato de alquiler, la doctrina de Santo Tomás de que, como quiera que está destinado al gasto, en el dinero coincide el uso con el consumo, por lo que no se puede vender separadamente, como una vivienda, por ejemplo, todas estas teorías muestran cómo el dinero aparecía como algo rígido, separado de las fluctuaciones de la vida y carente de fuerza productiva. La importancia real escasa de su influencia ocultaba su carácter funcional. Aquí hallamos la misma actitud fundamental con respecto al dinero que la que une su esencia a una substancia metálica como tal. También esta opinión, como la de la Edad Media, sitúa al dinero en relación con los movimientos de los objetos económicos, como un «ens per se», en lugar de integrarlo en ellos y reconocer que sea cual sea su substancia, el dinero no solamente tiene una función, sino que es una función.

En las antípodas de la concepción medieval se encuentra la economía del crédito, en la que el recibo cumple la función del dinero. Para la primera, la idea dominante es la substancia del dinero y no su efecto —con lo que, aunque el efecto no se podía suprimir de hecho, se reducía considerablemente—; en la Edad Moderna, con su idea del dinero vinculado al metal, el punto más importante era la substancia efectiva del dinero; por último, la economía crediticia tiende a la separación de la substancia y a dejar solamente su efecto.

A la concepción superficial de la Edad Media coadyuvó, asimismo, el antiguo esquema, según el cual, las manifestaciones de las cosas se podían dividir en substancia y accidentes. Por supuesto, esta actitud tuvo una enorme importancia histórica. El hecho de que separara toda manifestación en un núcleo substancial y en unas formas y atributos exteriores y cambiantes, constituyó una primera orientación, una dirección determinada a través del misterioso amorfismo de las cosas, para configurarlas y someterlas a una categoría adecuada a nuestro espíritu; de este modo, las meras diferencias sensibles de la primera percepción obtienen la organización y la determinación de las relaciones recíprocas. Sin embargo, la esencia de estas formas, como de las

organizaciones sociales, es existir bajo la apariencia y la aspiración de la eternidad. Así como, con la destrucción de una cierta organización social a favor de otra, pareciera como si se hubiera acabado el orden y la organización en general, también la transformación de los órdenes intelectuales provoca la misma impresión: la solidez objetiva, al igual que la comprensión subjetiva del mundo, parecen quebrarse cuando se hunde una categoría que, hasta el momento, pertenecía a la columna vertebral de la imagen del mundo. Sin embargo, el valor del dinero no puede ofrecer ninguna resistencia a su transformación en valor funcional, del mismo modo que la luz, el calor y la vida tampoco pueden conservar su carácter substancial e impedir su desaparición bajo las formas del movimiento.

Vamos a considerar, primeramente, ciertas relaciones estructurales del ciclo económico.

En qué medida el dinero depende de este ciclo y no de su substancia, en qué medida es dinero real, esto es, actúa como dinero, es algo que se puede ilustrar con un ejemplo negativo, vinculado a una reflexión de principio. Podemos observar que, en una relación entre dos personas, la forma exterior raramente es la expresión adecuada de la medida de su intensidad interior y esta falta de coincidencia entre ambas se suele manifestar en el hecho de que las relaciones interiores se desarrollan continuadamente, mientras que las exteriores lo hacen a saltos. Y cuando, en un momento dado, ambas coinciden, las últimas se mantienen rígidamente en la forma adquirida, mientras que las primeras siguen aumentando. A partir de un cierto grado, sin embargo, se produce un crecimiento repentino de éstas que, por lo general —y equí reside lo característico— no se detiene en el punto que corresponde a las relaciones interiores, sino que trascienden y anticipan una interioridad aún más avanzada. Así, por ejemplo, el tuteo entre amigos, que aparece como manifestación final de un afecto de larga duración, en el primer momento suele resultar un poco exagerado y crear, de un golpe, una intimidad exterior a la que, tras un tiempo, ha de ajustarse la interior. A veces, sin embargo, no se produce el ajustamiento y muchas relaciones se estropean por el hecho de que, aunque su forma está legitimada, hasta cierto punto, por su interioridad, ésta no consigue adecuarse debidamente a aquella. Algo similar se produce en el mundo impersonal. Las fuerzas de la vida social, que buscan expresarse en ciertas constelaciones de derecho, formas de intercambio y relaciones de dominación, no consiguen

hacerlo durante bastante tiempo, porque las formas que antes existían bloquean fácilmente estas esferas. No obstante, si se produce el cambio exterior que la interioridad ha venido reclamando, a menudo sucede ello en una medida para la que las fuerzas interiores aún no están completamente preparadas y su legitimación posterior no siempre se produce. Así ha sucedido alguna vez con la economía monetaria. Después de que, durante mucho tiempo, las condiciones económicas generales habían reclamado su aparición, ésta se manifiesta con tal empuje que aquéllas vuelven a no resultar suficientes. Tales manifestaciones pueden encontrar un fin trágico cuando el desarrollo de las fuerzas económicas internas no se adapta suficientemente deprisa a la forma que se han dado. Esta fue la situación en que los Fugger, como todos los grandes banqueros altoalemanes del siglo XVI, fueron a la ruina. Sus negocios financieros, comparables por entero con las transacciones de los modernos banqueros mundiales, se produjeron en una época independizada de la estrechez de la economía natural de la Edad Media, pero que aún no poseía las comunicaciones, seguridades y costumbres que constituyen el medio necesario de estos negocios. Las condiciones generales no permitían recobrar, sin más, los créditos concedidos a los gobernantes españoles. Las nuevas formas de la economía monetaria desorientaron a Anton Fugger y le hicieron pasar la medida que hubiera sido expresión adecuada de las condiciones reales existentes entonces en Europa. Por los mismos motivos, tampoco les fue mucho mejos a los deudores de los poderes financieros. La miseria financiera española del siglo XVI se produjo por el hecho de que en España había dinero con frecuencia, pero no allí donde éste hacía falta, es decir, en los Países Bajos. Por este motivo surgieron dificultades, retrasos y costes que contribuyeron en gran medida a la ruina de la hacienda española. En otras condiciones nacionales se origina una función completamente distinta del dinero. En su guerra contra España, los Países Bajos gozaban de la enorme ventaja de que su dinero encontraba aplicación en el lugar donde se encontraba. En manos de los holandeses, el dinero fue, por primera vez, dinero, ya que podía funcionar sin obstáculos, por más que aquellos poseían mucha menos substancia monetaria que los españoles y que su existencia dependía del crédito. Cuanto más favorables son las condiciones del lugar para la función del dinero con menos sustancia de aquel se pueden realizar, de modo que, paradójicamente, se puede decir que: cuanto más dinero hay (de

acuerdo con su significación esencial), menos se necesita el dinero (de acuerdo con su substancia).

Además de la influencia de las condiciones del lugar son la solidez y la confianza de las acciones recíprocas sociales, así como la consistencia del ciclo económico los que preparan la disolución de la substancia monetaria. Ello se demuestra por el hecho de que el dinero provoca un número cada vez mayor de efectos, mientras él permanece inerte. La idea que a veces se manifiesta, de que la significación económica del dinero es el producto de su valor y de la frecuencia de sus transacciones en un tiempo dado, olvida la influencia poderosa que el dinero ejerce por medio de la esperanza y el temor, la codicia y la preocupación, que se vinculan con él. El dinero extiende estos efectos, tan importantes económicamente, de la misma manera que se difunden los conceptos de cielo e infierno: como meras ideas. Solamente la idea de la disponibilidad o falta de dinero en un cierto momento opera como un acicate o como un freno y las reservas de oro en los sótanos de los bancos, que respaldan sus billetes, demuestran palmariamente cómo en su vertiente puramente psicológica, el dinero produce grandes cambios; aquí se le puede designar como el «transformador intransformable». Es evidente que esta eficacia del dinero como mera potencialidad depende, en general, del refinamiento y la seguridad de la organización económica. Cuando las relaciones sociales son más sueltas, esporádicas e inertes, no solamente se vende a cambio del dinero metálico, sino que el dinero en reserva tampoco es capaz de encontrar la multiplicidad de vías por las cuales puede actuar. En este caso se cuenta, también, la doble existencia del dinero prestado: una vez bajo la forma ideal, pero muy significativa, del dinero adecuado y, la otra, como realidad en manos del deudor. Como derecho, este dinero corresponde al caudal activo del acreedor y, aunque no se encuentra en este lugar, ejerce gran influencia sobre él; por otro lado, no obstante no encontrarse en el activo del prestatario, el valor puede procurarle las mismas influencias económicas que si tal fuera el caso. De esta manera, a través del préstamo, se divide en dos partes la eficacia del dinero y, de tal forma, también, aumenta extraordinariamente el rendimiento de su energía económica. Pero la abstracción intelectual que origina esta división sólo puede ponerse en práctica en una constitución social sólida y refinada en la que se pueda prestar dinero con seguridad y cimentar acciones económicas en las funciones parciales de éste. Igual que

se precisa una cierta extensión e intensidad de las relaciones ciales, a fin de que el dinero, en principio, sea eficaz, pues q antes de éstas no se distingue de las otras mercancías de cambi también se requiere que aquéllas sean muy sólidas a fin de esp ritualizar esta eficacia. En esta manifestación superior se de muestra de modo especialmente claro cómo, en razón de su esencia interior, el dinero no está vinculado a la materialidad de su substrato; como quiera que no es más que una manifestación sociológica, una forma de la acción recíproca entre los seres humanos, su tipo resulta tanto más puro cuanto más condensados, seguros y proporcionados son los vínculos sociales. Esto es, la solidez y la seguridad generales de la cultura de la circulación monetaria se manifiesta en todos los aspectos exteriores de la forma pecuniaria. El hecho de que una materia tan endeble y fácilmente destruible como el papel, se convierta en el portador del más elevado valor monetario es solamente posible en un ciclo cultural tan sólida y estrictamente organizado y con tales garantías de protección mutua que elimina una serie de peligros elementales, tanto de carácter exterior como psicológico. De modo muy significativo, en este sentido, en la Edad Media se utilizó dinero de cuero. Si, a causa de su esencia completamente insubstancial, el papel moneda muestra la disolución del valor del dinero en un mero valor funcional, el dinero de cuero constituye un escalón previo en esta evolución: de entre las cualidades que caracterizan al dinero substancial, el dinero de cuero conserva, al menos una, la de la relativa indestructibilidad, de la que, a su vez, puede prescindir, en una estructura avanzada de las circunstancias individuales y sociales.

La práctica y la teoría de la política monetaria parecen atestiguar tanto la evolución desde la importancia substancial a la importancia funcional del dinero, como la dependencia de éste frente a las circunstancia sociales. Se puede considerar que el fiscalismo (8) medieval y el mercantilismo no son más que una política monetaria materialista. Así como el materialismo integra al espíritu en la materia con sus expresiones y valores, también aquellos puntos de vista pensaban vincular la esencia y la fuerza de movimiento de la vida estatal y económica a la substancia del dinero. Entre ellos, sin embargo, se da la misma dife-

(8) Se refiere a una corriente de la política financiera que únicamente atendía a cubrir las necesidades públicas y, con ello, olvidaba el posterior efecto financiero sobre el conjunto de la circulación económica.

rencia que se da entre el materialismo vulgar y el refinado. Aquél asegura que la misma idea es algo material y que el cerebro emite pensamiento como un absceso emite la materia líquida o el hígado la hiel. El segundo, en cambio, asegura que la idea misma no es algo material, sino una forma del movimiento de lo material; el pensamiento existe, como la luz, el calor y la electricidad, en una forma especial de vibraciones de las partes corporales. Esta diferencia de los puntos de vista intelectuales corresponde con aquella otra en que el fiscalismo entiende como interés del gobierno acuñar tanto dinero en efectivo como sea posible para el uso inmediato de los príncipes o para el empleo en fines del estado, mientras que, por otro lado, el mercantilismo sigue considerando como valor supremo el dinero en efectivo, pero no para crearlo substancialmente, sino para animar funcionalmente los movimientos económicos del país. Dentro de estas direcciones materialistas de la política monetaria, que aún se hallan inmersas en la idea de que la substancia dineraria es un valor en y para sí, se manifiesta ya la transición de una importancia puramente exterior a otra funcional de tal substancia monetaria. A ello corresponde, a su vez, la constitución política del período en cuestión. En las épocas del fiscalismo medieval, el príncipe mantenía una relación puramente externa con su país, a veces inorgánica, establecida por matrimonio o conquista, de modo que la tendencia a extraer todo el dinero posible del país se manifestaba claramente, siendo la consecuencia lógica de todo ello la frecuente venta de territorios enteros por dinero; el interés monetario rígido y meramente substancial como vínculo entre los dominantes y a los dominados, mostraba cuán separadas estaban las dos categorías. La técnica correspondiente a esta relación sociológica entre los dos partidos durante la Edad Media, es la política monetaria de los gobernantes, que consistía en un continuo empeoramiento de las monedas; solamente en una comunidad inorgánica son posibles estas actividades políticas, que producen todos los beneficios de un lado y todos los sacrificios, del otro. El placer en el dinero metálico, que parece innato a los orientales, se ha atribuido al fiscalismo de sus príncipes, quienes utilizaban la prerrogativa de acuñar moneda como una fuente de impuestos, sin preocuparse de las consecuencias de la depreciación. La contrapartida necesaria de esto, se dice, es la pasión de los vasallos por la acumulación del oro y la plata. El surgimiento del estado centralista y despótico acarreó una relación mucho más estrecha y viva entre los factores políti-

cos: la representación de su unidad orgánica resume todos los ideales de los príncipes, desde «*l'etat c'est moi*», hasta el del rey como primer servidor de su pueblo. Aunque también aquí el interés del gobierno se fija en la acumulación de la mayor cantidad de substancias monetarias, sin embargo, la reciprocidad más activa entre la cabeza y los miembros del cuerpo del estado que corresponde con la mayor intensidad de la existencia estatal, hacen que los fines de la adquisición del dinero no se busquen en la posesión substancial, sino en la fertilidad del dinero para la prosperidad de la industria, etc. Cuando las tendencias liberales de la vida estatal ocasionaron un flujo más libre, una flexibilidad sin obstáculos y un equilibrio más dúctil de los elementos, se dio la base material para la teoría de Adam Smith: que el dinero y la plata no son más que meros instrumentos, como utensilios de cocina, y que su importación eleva tanto el bienestar de los países como el aumento de los utensilios de cocina hace aumentar la cantidad de lo que se puede comer. Por último, al quebrarse los antiguos órdenes substanciales y permitir la aparición de ideales anarquistas, es comprensible que esta dirección de la teoría del dinero alcance su extremo en ellas. Proudhon, quien pretende superar todas las construcciones estatales fijas y no reconocer como única forma correcta de la vida social más que la acción recíproca inmediata de los individuos, combate el empleo de todo dinero, puesto que ve en él solamente una forma análoga de aquellas formas de dominación, que extraen la reciprocidad viva de los individuos y en ella cristalizan. En consecuencia, hay que fundar el cambio de los valores sin intercesión del dinero, del mismo modo que el gobierno de la sociedad se ha de organizar por medio de todos los ciudadanos, sin intercesión del rey; y al igual que se ha concedido a cada ciudadano el derecho de voto, cada mercancía debe convertirse en y para sí en representante del valor, sin mediación pecunaria alguna. Con la aparición de Adam Smith se da el primer paso en la dirección de esta teoría del dinero que, en oposición a la materialista, podríamos llamar trascendental. Pues que, si el materialismo declara que el espíritu es materia, la filosofía trascendental enseña que también la materia es espíritu. No se trata aquí del espíritu en el sentido del espiritualismo, que también es una substancia, un ser inerte, aunque de tipo inmaterial, sino del reconocimiento de que cualquier objeto, ya sea corpóreo o espiritual, solamente puede existir para nosotros en la medida en que está producido por el alma en su proceso vital o, más exac-

tamente, en la medida en que es una función del alma. Si bien la concepción materialista del dinero aparece como un error, la observación histórica muestra que no era ninguna casualidad, sino la expresión teórica adecuada de una situación sociológica de hecho, que era necesario dejar atrás mediante fuerzas reales, antes de que las teóricas pudieran superar su imagen propiamente teórica.

Hay una conexión posterior en la que se manifiesta el carácter sociológico del dinero: en el comienzo de la configuración social sólo podemos imaginarnos la acción recíproca de persona a persona. Con independencia de cómo se configuró realmente la vida social en la oscuridad de los comienzos históricos, su observación genética y sistemática debe aceptar como base esta relación simple e inmediata, de la que, aún hoy, vemos surgir un número infinito de fenómenos sociales. El siguiente estadio de la evolución substituye esta inmediatez de las fuerzas recíprocas, por medio de la creación de construcciones superiores y suprapersonales; que aparecen como portadores especiales de aquellas fuerzas y canalizan y posibilitan las relaciones mutua de los individuos. Estas construcciones se presentan en las manifestaciones más diferenciadas, en la realidad palpable, al igual que en las meras ideas y productos de la fantasía, en las organizaciones muy ramificadas y en la representación de personas aisladas. Así, en las necesidades y costumbres que se originan en el tráfico de los grupos, al principio de caso en caso, y que, por último, se van solidificando, se originan las leyes objetivas de la costumbre, el derecho y la moral, productos ideales de la imaginación y valoración del ser humano que, para nuestro pensamiento, se encuentran más allá de la voluntad y la acción individuales y, al mismo tiempo, son sus «formas puras» e independientes. De tal manera, y prosiguiendo este proceso, el derecho público se materializa en la magistratura y toda la jerarquía administrativa, la fuerza de agrupación de un partido, en la presidencia y la representación parlamentaria; la cohesión de un regimiento se desplaza a su bandera y la de una unión mística a su grial, etc. Así, pues, las acciones recíprocas entre los mismos elementos primarios, que originan la unidad social, se sustituyen por las relaciones que cada uno de estos elementos por sí entabla con los órganos inmediatamente superiores o intermediarios. El dinero pertenece a esta categoría de las funciones sociales convertidas en substancias. La función del intercambio, que constituye una acción recíproca inmediata entre los

individuos, se cristaliza en él como una construcción existente por sí misma. El cambio de los productos del trabajo o de los que se poseen por alguna otra razón es, evidentemente, una de las formas más puras y primitivas de la socialización humana y no porque la «sociedad» comenzara por ser perfecta y luego se produjeran los actos de intercambio en su interior, sino porque el mismo cambio es una de las funciones que, de la mera proximidad de los individuos, da lugar a su vinculación interior, es decir, a la sociedad. Puesto que la sociedad no es una unidad absoluta, que hubiera de existir previamente, a fin de que las relaciones singulares de sus miembros se manifestaran como portadoras o marco de aquéllas, esto es, la superioridad y la subordinación, la cohesión, la imitación, la división del trabajo, el cambio, los ataques y las defensas, la comunidad religiosa, la constitución de partidos y muchas otras. La sociedad no es más que el resumen, o el nombre general para designar al conjunto de estas relaciones recíprocas especiales. Una de éstas puede cesar y aquella continuará siendo «sociedad», pero solamente cuando tras la separación de la función aislada, permanece un número suficiente de éstas en acción; si desaparecieran todas, dejaría de haber sociedad, al igual que la unidad vital de un cuerpo orgánico puede subsistir aunque se detenga una u otra de sus funciones, esto es, la relación recíproca entre sus partes, pero no si se detienen todas, por que la «vida» no es otra cosa que la suma de estas fuerzas, ejercidas recíprocamente bajo los átomos de un cuerpo. La idea de que el intercambio origina la socialización es, casi, una expresión ambigua, ya que, si el intercambio es una socialización, una de aquellas relaciones cuya existencia convierte a una suma de individuos en un grupo social, ello se debe a que la «sociedad» es idéntica a la suma de estas relaciones.

Las incomodidades e insuficiencias del cambio natural, que tan a menudo se ponen de manifiesto, son comparables a aquellas que se producen en otras acciones sociales recíprocas, mientras éstas se encuentran en el estadio de la inmediatez, o sea, cuando todas las medidas del gobierno se han de discutir y aprobar en la asamblea de ciudadanos, cuando la protección del grupo frente a ataques exteriores se organiza mediante el servicio armado primitivo de cada uno de los componentes del grupo, cuando la cohesión y la organización descansa exclusivamente sobre la autoridad y el poder ejercidos personalmente, cuando la administración de justicia se produce por medio de la sentencia inmediata de la colectividad; en estos casos, al aumentar el tama-

ño y complicación del grupo se manifiestan todas estas irracionalidades, impedimentos e insuficiencias, que, por un lado, reclaman la atribución de estas funciones a órganos especiales surgidos de la división del trabajo, y, por otro, exigen la creación de ideales y símbolos de representación y cohesión. De hecho, la función del intercambio conduce a la creación de dos tipos de órdenes: de un lado, el estamento de los comerciantes y, del otro, la creación del dinero. El comerciante es el portador diferenciado de las funciones de intercambio que, de otra forma, se producirían de modo inmediato entre los productores. En lugar de la relación recíproca simple entre éstos, aparece la relación que cada uno de ellos, por sí, tiene con el comerciante, igual que la fiscalización y cohesión inmediatos de los miembros del grupo se sustituye por la relación conjunta con los órganos del gobierno. Adelantándonos, pues, a un conocimiento más preciso, podemos decir: así como el comerciante se encuentra entre los sujetos que cambian, el dinero está entre los objetos cambiados. En lugar de hacer que su equivalencia sea inmediatamente eficaz y se integre en un movimiento cerrado, cada uno de los objetos entra en una relación de igualdad e intercambio con el dinero. Así como el comerciante es la función materializada del cambio, el dinero es la función materializada de lo que se cambia, es decir, como vimos anteriormente, la mera relación recíproca de las cosas, convertida en substancia, como se manifiesta en su movimiento económico. El dinero está más allá de las cosas aisladas, cada una de las cuales entra en relación con él, como si fuera una esfera organizada según normas propias que, sin embargo, solamente es la objetivación de aquellos movimientos originarios de igualación e intercambio, que se producían entre las cosas aisladas. Como hemos dicho, esto no es más que una observación preparatoria, puesto que, en definitiva, no son las cosas, sino las personas, las que realizan estos procesos y las relaciones entre aquéllas dan lugar a las relaciones entre éstas en la esfera que aquí nos interesa. El dinero es, en forma concreta, autónoma y rígida, lo mismo que el cambio como acción entre individuos y representa lo mismo que el gobierno para el mantenimiento del orden entre los miembros del grupo, lo que el paladión o el arca para su cohesión, lo que el estamento guerrero para su defensa. Todos estos son casos unitarios de aquel tipo más extenso: que en todas las manifestaciones, substancias y procesos primarios hay un solo aspecto, que solamente existe en y con ellos, como la propiedad en la subs-

tancia y la actividad en el sujeto y que, sin embargo, se independiza en la medida en que adquiere una corporeidad propia, y esta abstracción se completa cuando aquel aspecto cristaliza en una construcción concreta. Al margen del cambio, el dinero no es nada, como tampoco lo son los regimientos y las banderas al margen de los ataques y defensas comunes o los sacerdotes y los templos al margen de la religiosidad común. La doble naturaleza del dinero, esto es, la de ser una substancia muy concreta y, como tal, apreciada y, sin embargo, no poseer su sentido sino en la disolución en el movimiento y la función, se fundamenta en el hecho de que solamente existe como hipóstasis, o sea, como encarnación de una función pura entre los seres humanos, la del cambio.

La evolución de la materia dineraria muestra de modo patente su carácter sociológico. Los medios primitivos de cambio, como la sal, el ganado, el tabaco, el grano, están determinados de modo solipsista en lo relativo a su empleo, por un puro interés individual, esto es, los consume un sólo individuo, sin que, en el momento del consumo, otros tengan interés en ellos. Por el contrario, el metal noble, a causa de su importancia como alhaja, pone de manifiesto la relación entre los individuos; uno se adorna para los demás. El adorno es una necesidad social y, a causa de su brillo, los metales resultan muy apropiados para atraer las miradas. Por este motivo, también, ciertas formas de ornamentación estaban reservadas a determinadas posiciones sociales; así, en la Francia medieval estaba prohibido que todos los que se hallaban por debajo de cierto rango llevaran objetos de oro. Debido a que la alhaja encuentra su importancia en los procesos psicológicos que suscita en los demás, al margen del portador, el metal precioso se diferencia por completo de aquel otro medio originario de intercambio que, por así decirlo, es centrípeto. Como puro suceso sociológico, esto es, como acción recíproca completa, el cambio encuentra el portador adecuado en la substancia de la alhaja, cuya significación para el propietario solamente es mediata, esto es, como relación con los otros seres humanos.

Cuando esta materialización de la acción de cambio se realiza técnicamente en una construcción de forma que, en vez de cambiarse recíprocamente de modo inmediato, los objetos comienzan cambiándose por aquéllas, se plantea la cuestión de cual sea, visto más de cerca, el comportamiento que corresponde al de los seres humanos que se hallàn detrás de los objetos;

puesto que el comportamiento común frente al comerciante, por más que sea causa y efecto de la circulación monetaria, sólo podrá servir aquí a título de símil. Ello parece evidente, sin embargo: el fundamento y el portador sociológico de aquella relación entre los objetos y el dinero es la relación de los sujetos económicos con el poder central que emite o garantiza el dinero. El dinero cumple la función de instancia mediadora absoluta por encima de todos los productos aislados solamente cuando el troquel lo eleva sobre el mero carácter de la determinada cantidad de metal, por no hablar ya de los tipos naturales de dinero. Aquella abstracción del proceso de cambio a partir de los cambios singulares reales y su incorporación en una construcción objetiva especial pueden producirse, solamente, cuando el cambio pasa a ser algo distinto de una acción privada entre dos individuos, que está encerrado en las acciones y reacciones singulares de éstos. Aquel proceso, pues, cambia de carácter en la medida que el valor de cambio que una parte entrega, no tiene un valor inmediato para la otra, sino que constituye una mera indicación de otro valor definitivo, cuya relación depende de la totalidad del ciclo económico o del gobierno como representante del mismo. Al substituirse el trueque natural por la compraventa en dinero se introduce una tercera instancia entre ambas partes: la totalidad social, que proporciona al dinero el correspondiente valor real. El eje de la acción recíproca de aquellas dos partes se desplaza aún más, se aleja de la línea inmediata de comunicación entre ellas y se sitúa en la relación que cada una de ellas, como parte interesada en el dinero, tiene con el ciclo económico que, a su vez, acepta el dinero y lo respalda mediante el cuño de su instancia más elevada. Aquí descansa el núcleo de verdad en la teoría de que todo el dinero no es más que una referencia a la sociedad; el dinero se asemeja a una letra de cambio en la que no aparece el nombre del librado o en la que el cuño ocupa el lugar de la aceptación. En contra de la teoría que también considera la existencia de un crédito en el dinero metálico se ha dicho que en la base del crédito hay un compromiso, mientras que, con el pago del dinero en metálico, lo que se hace es anular ese compromiso y esta crítica olvida que, lo que para el individuo puede ser la anulación de un compromiso, puede convertirse en una obligación para la comunidad. La anulación de aquel compromiso individual por medio del dinero sólo significa ahora que la comunidad se hace cargo de la obligación frente al acreedor.

El compromiso surgido de una prestación natural sólo se puede eliminar de dos maneras: por medio de una contraprestación directa o por la referencia a tal. Esta última la tiene en la mano el poseedor del dinero quien, al dársela a aquel que hizo la primera prestación, le remite, al mismo tiempo, a un productor completamente anónimo, quien por razón de su pertenencia al mismo ciclo económico, está dispuesto a realizar la contraprestación a cambio del dinero. En este sentido, carece por completo de importancia la diferencia entre el papel moneda con fuerza liberatoria y el que carece de ella, diferencia que se ha puesto en relación con el carácter crediticio del dinero. Se ha dicho que solamente el papel no canjeable es dinero verdadero («*papier-monnaie*»), mientras que el canjeable sólo es una referencia al dinero («*monnaie de papier*»). Contra esto se ha argumentado que tal distinción carece de importancia para el tráfico entre comprador y vendedor, ya que en él, el papel canjeable no funciona como una promesa de pago, sino como un pago definitivo, a diferencia, por ejemplo, del cheque que solamente constituye una promesa incluso entre el comprador y el vendedor. Todos estos problemas no alcanzan para nada al terreno sociológico; en éste no hay duda de que también el dinero en metálico es una promesa, que solamente se diferencia del cheque en el diámetro del círculo que ha de describir antes de alcanzar su pago. La relación mutua del propietario del dinero y del vendedor dentro de un círculo económico —la pretensión del primero de adquirir un servicio que se presta en tal ciclo y la confianza del otro de que esa pretensión será pagada— es la constelación sociológica en la que se realiza la circulación monetaria a diferencia de la circulación natural.

De hecho, en el dinero metálico, al que se acostumbra a considerar como la contradicción absoluta frente al dinero crediticio, se encuentran dos presupuestos del crédito, entrelazados de modo peculiar. En primer lugar, sólo excepcionalmente resulta posible en el curso del tráfico cotidiano, verificar las monedas en cuanto a su mezcla y ley. Si el público no tiene confianza en el gobierno emisor o, en su caso, en aquellas personas que están en situación de determinar el valor real frente al nominal en las monedas, no se puede producir una circulación de dinero en metálico. La leyenda de las monedas maltesas «*non aes sed fides*», señala de modo completamente acertado el complemento integral de la fe, sin la cual, las monedas más importantes, en la mayoría de los casos no pueden cumplir sus fun-

ciones. Precisamente la multiplicidad y, a veces, contradicción de los motivos para la aceptación del dinero, muestra que lo esencial no es su fuerza probatoria objetiva: en algunas zonas de Africa, el tálero de María Teresa (9) ha de ser blanco y puro para que se le considere auténtico; en otras, grasiento y sucio. En segundo lugar, además, ha de existir la creencia de que el dinero que ahora se acepta, se podrá entregar, también, a cambio del mismo valor. Lo imprescindible y decisivo vuelve a ser: «non aes sed fides», o sea, la confianza en el ciclo económico, en el sentido de que éste nos restituirá sin pérdida la cantidad del valor entregada a cambio de un valor interino, las monedas. Así, sin conceder crédito en dos direcciones simultáneamente, nadie puede servirse de las monedas; esta doble creencia es la que presta a las monedas sucias y quizá difíciles de reconocer, su medida concreta de valor. Igual que la sociedad desaparecería sin la existencia de la fe recíproca de los hombres (¡cuán pocas relaciones se basan en lo que el uno sabe de cierto acerca del otro y qué escasas serían las que alcanzaran alguna duración, si la fe no fuera tan fuerte e, incluso, más fuerte que las pruebas racionales y hasta que los testimonios visuales!) del mismo modo se interrumpiría el ciclo monetario si aquélla no existiera. Además, esta fe está matizada de cierto modo. La afirmación de que todo dinero es, en realidad, dinero crediticio, ya que su valor descansa en la fe del que lo recibe de conseguir una cierta cantidad de mercancías a cambio, no aclara suficientemente los problemas; puesto que no solamente la economía monetaria, sino toda economía en general descansa sobre aquella fe. Si el campesino no creyera que su tierra rendirá este año la misma cosecha que el pasado, no sembraría; si el comerciante no creyera que el público solicitará sus mercancías, no las procuraría, etc. Este tipo de creencia no es más que un saber inductivo debilitado. En el caso del crédito, además de la confianza en alguien, se produce otra función, difícil de describir, que se materializa del modo más puro en la creencia religiosa. Cuando decimos que creemos en Dios, ello no solamente supone un estadio incompleto de nuestro conocimiento de El, sino, también, un estado de espíritu que no

(9) Se refiere a la moneda de curso legal durante el reinado de María Teresa de Hungría y Bohemia, archiduquesa de Austria (1740-1780), heredera del Emperador Carlos VI, la cual había introducido numerosas reformas de orden administrativo y financiero.

tiene nada que ver con la dirección del conocimiento y que, por un lado, es mucho menos y, por otro, mucho más que éste. «Creer en alguien» resulta un giro muy fino y muy profundo del idioma, sin que, a continuación se añada o se exprese claramente qué es lo que, en realidad, se cree de él. Es como el sentimiento de que, entre nuestra idea de un ser y ese mismo ser, hay una conexión en principio, una unidad, una cierta consistencia de la idea de él, una seguridad e irresistibilidad en la entrega del Yo a la representación, que surge de motivos evidentes, pero que no consiste en ellos. También el crédito económico contiene en muchos casos un elemento de esta fe suprateórica que se manifiesta en aquella confianza en la comunidad, en el sentido de que ésta nos ha de garantizar la contrapartida de valores a cambio de los signos simbólicos por los que hemos entregado los productos de nuestro trabajo. Como hemos dicho, esto es, en gran medida una conclusión inductiva muy simple, pero, además, contiene aquel complemento de una fe social y psicológica, emparentada con la religiosa. El sentimiento de seguridad personal que ocasiona la posesión del dinero es seguramente la forma y expresión más concentradas y aguzadas de la confianza en la organización y el orden estatales y sociales. La subjetividad de este proceso es, al mismo tiempo, la más elevada posibilidad de aquellos que originan todo valor metálico: y cuando éstos ya están presupuestos, únicamente se hacen prácticos para la circulación monetaria a través de la fe doble. Por lo tanto, también aquí se demuestra que la evolución desde el dinero substancial al dinero crediticio es menos radical de lo que parece, porque el dinero crediticio se ha de interpretar como evolución, independencia y separación de aquellos elementos del crédito que ya se hallan presentes de modo definitivo en el dinero substancial.

La garantía para la utilización posterior del dinero, en la que se encierra la relación de las dos partes con el conjunto del grupo, tiene una forma peculiar. Desde un punto de vista abstracto, aquella garantía no existe en absoluto, puesto que el propietario del dinero no puede obligar a nadie a entregarle nada a cambio de dinero, ni siquiera del mejor, lo que se ha puesto claramente de manifiesto en los casos de «boycott». Unicamente en el caso de las obligaciones ya existentes se puede obligar al acreedor a permitir que se liquide una obligación por medio de dinero, cualquiera que sea el tipo de aquélla y aún esto, tampoco en todas las legislaciones. Esta posibilidad de que la pre-

tensión que reside en el dinero tampoco se satisfaga, confirma el carácter del dinero como el de un mero crédito; puesto que tal es la esencia del crédito, es decir, que la fracción de probabilidad de su realización nunca sea igual a uno, aunque pueda acercarse mucho a él. Por supuesto, el individuo es libre de entregar su producto o cualquier otra posesión al propietario del dinero o de no hacerlo, pero la comunidad sí está obligada frente a este último. No es infrecuente que esta división entre libertad y obligación, a pesar de su aspecto paradójico, sirva como categoría de conocimiento. Así, por ejemplo, los partidarios de las «leyes estadísticas» aseguran que, por razones naturales, y bajo ciertas condiciones, la sociedad ha de producir un cierto número de crímenes, robos e hijos ilegítimos. El individuo no está obligado a actuar en consonancia con tal ley, sino que es libre de actuar moral o inmoralmente; la ley estadística no determina que haya de ser este individuo precisamente quien cometa los delitos, sino que la totalidad, a la que él pertenece, ha de cometer una cantidad predeterminada de los mismos. También se nos dice que la totalidad de la sociedad o de la especie tiene una función predeterminada en el plan divino del mundo, en el desarrollo del ser hasta los últimos objetivos trascendentales; los seres humanos aislados, sin embargo, carecen de importancia, están en libertad de distribuirse entre ellos el conjunto de lo existente y el individuo puede apartarse sin que, por ello, el conjunto de lo existente haya de sufrir ninguna ruptura. Por último, se ha señalado que las acciones de un grupo están siempre determinadas de modo fijo por el curso natural de sus intereses, al igual que las masas materiales lo están por la gravedad; por el contrario, el individuo está desorientado por las teorías y los conflictos, se encuentra entre muchas posibilidades, entre las cuales puede elegir de modo correcto o incorrecto, a diferencia de las acciones colectivas, que privan de toda libertad, porque están orientadas por instintos y propósitos rígidos. No vamos a investigar aquí lo que haya de cierto o incierto en estas ideas, sino que basta con señalar cómo, en este esquema, se da una relación entre la generalidad y el individuo, representando a aquella como necesaria y a éste como libre, a fin de dulcificar la obligación de la primera con la libertad del segundo, de limitar la libertad del segundo con la obligación de la primera y de situarlos en una concreción del resultado general. La garantía del empleo posterior del dinero que el dominador o representante de la comunidad emite por medio de la acuñación del

trozo de metal o de la impresión sobre el papel, está basada en la admisión de la gran probabilidad de que, a pesar de su libertad para rechazar el dinero, cada individuo habrá de aceptarlo.

Estas son las conexiones de las que se desprende la evidencia de que, cuanto mayor es el círculo en el que ha de estar en vigencia el dinero, tanto más valor ha de tener la moneda. En un grupo de dimensiones minúsculas puede circular un dinero menor. Así, también, en la cultura más primitiva: en Darfur, dentro de cada distrito circulan medios de cambio locales: azadas, tabaco, madejas de algodón, etc.; sin embargo, la moneda mayor es común a todos: piezas de tela, ganado, esclavos. A veces sucede también que el papel moneda de un estado tiene limitaciones provinciales: en Turquía se emitieron unos billetes en 1853 que solamente eran válidos en Constantinopla. Las sociedades muy reducidas y muy cohesionadas se ponen de acuerdo con gran facilidad para considerar como dinero cualquier símbolo, incluso las fichas de juego. La ampliación de las relaciones comerciales impone un dinero de mayor valor debido a que los envíos del mismo a largas distancias hacen apropiada la concentración de su valor a las dimensiones más pequeñas, de tal modo que tanto los imperios mundiales históricos como los estados comerciales con vías de comunicación de gran alcance se han visto obligados a aceptar un dinero con un valor substancial relativamente elevado. Ciertas manifestaciones, sinembargo, proporcionan la prueba de lo contrario. La ventaja esencial de los privilegios medievales de cuño residía en que, en cada zona, el señor con derecho de cuño podía emitir nuevos Pfennige y obligar a cambiarlos por los antiguos o los extraños, que aparecían en la zona con motivo del comercio; esto es, dejando empeorar sus monedas, el señor obtenía de ganancia la diferencia entre éstas y las cambiadas, que eran mejores. En realidad, se pudo comprobar que este beneficio estaba condicionado por la extensión de las tierras del señor con derecho de cuño. Para señoríos muy limitados no merecía la pena el privilegio del cuño, porque el mercado para sus monedas era muy restringido, de forma que si los beneficios procurados por el empeoramiento de las monedas no hubieran estado ligados a una extensión determinada del territorio, esta enfermedad monetaria hubiera sido aún más grave en Alemania, debido a la indecible facilidad con que se otorgaban privilegios de cuño a cada monasterio y a cada pequeña ciudad. Precisamente debido

a que la extensión mayor de la estructura económica y social de ciertos señoríos reclamaba un dinero bueno es por lo que era grande el beneficio que procuraba uno malo obligatorio. Esto se manifestó de modo positivo en el modo en que el crecimiento de la circulación europea en el siglo XIV obligó a la introducción de la gulda como unidad inversal del sistema monetario y eliminó la moneda de plata a favor de la de oro. Los chelines y los pfennige eran solamente moneda fraccionaria, que cada estado pequeño o ciudad diminuta podían acuñar para su circulación y, por tanto, sin valor. Por este motivo, también, la cesión del derecho de cuño en la Edad Media se refería a las monedas de plata; el derecho de acuñar monedas de oro precisaba un permiso especial, que solamente se otorgaba al gobierno de un gran territorio. En este sentido, resulta extraordinariamente significativo que el último rasgo del dominio mundial romano que quedó a la corte de Bizancio —hasta el siglo VI— fue el derecho exclusivo de acuñar monedas de oro. Por último, todo lo anterior queda ilustrado por un caso que, en realidad se puede contar entre los mencionados más arriba referentes a la limitación local de la circulación del papel moneda dentro del mismo estado emisor: en Francia había billetes que podían circular por todo el territorio, excepto en las ciudades portuarias, esto es, excepto en los puntos de posible extensión. En general, a medida que se amplia la circulación, la moneda se va haciendo aceptable y tentadora para los extranjeros y los países compradores. Puesto que, paralelo al aumento de la circulación económica, va —«*caeteris paribus*»— la flexibilidad de la misma: la certidumbre visible y recíproca de las circunstancias se hace incompleta, la confianza, condicionada, el cumplimiento de las reclamaciones, inseguro. En estas condiciones, nadie proporcionará mercancías, si el dinero con el que se le ha de pagar, únicamente es utilizable con seguridad en el círculo del comprador mientras que es dudoso en otros. El vendedor exigirá un dinero que sea valioso en sí, esto es, que sea aceptado en todas partes. El aumento del valor substancial del dinero implica la extensión del círculo de sujetos en el que está asegurado su reconocimiento universal, mientras que, en los círculos más reducidos, su empleo descansa sobre garantías y vínculos sociales, legales y personales de carácter especial. Si presuponemos que la seguridad en el empleo posterior del dinero constituye el motivo de su aceptación, su valor substancial constituye la garantía que ha de reducirse hasta cero si la aplicación posterior está ase-

gurada por otros medios y que habrá de aumentar proporcionalmente al riesgo que ésta supone. Así, pues, la cultura económica creciente supone que el círculo, que ha aumentado y se ha hecho internacional en este sentido, se reviste con los caracteres que eran propios, originariamente, tan sólo de los grupos cerrados: las condiciones económicas y legales superan la separación espacial de modo fundamental y actúan con seguridad, exactitud y previsibilidad en la lejanía, como antes lo hacían en la proximidad. En la medida en que ésto sucede, puede descender la garantía, esto es, el valor propio del dinero. La idea, relacionada con el bimetalismo, de que éste sólo es posible con un tráfico internacional, se basa también en estas consideraciones. Por más lejanos que nos hallemos de la unidad y seguridad completas de las conexiones —tanto dentro de las naciones aisladas como en lo internacional— la evolución está relacionada con aquéllas sin ninguna duda: la cohesión y unificación crecientes de círculos cada vez más estrechos, a través de leyes, usos e intereses es el fundamento para que el valor substancial del dinero cada vez sea menor, substituido de modo más completo por su valor funcional.

Resulta significativo que aquella ampliación espacial que, como decíamos más arriba, aumenta el valor substancial del medio de cambio, en la cultura moderna, sin embargo, conduzca a una eliminación completa del mismo, al ajuste interregional e internacional por medio del giro y de la transferencia de valores. También dentro de cada esfera de interés del dinero, la evolución está dominada por esta forma. La contribución fiscal, por ejemplo, se determina ahora, sobre todo, según el ingreso y no según la propiedad. En Prusia, un rico banquero que, durante los últimos años, ha trabajado con pérdidas, está libre de impuestos, con excepción del más pequeño, recientemente introducido, el impuesto sobre la riqueza. Esto es, ya no es la posesión de dinero, sino el resultado del trabajo, o sea, el dinero que sale del dinero, el que determina los deberes y, en la medida en que las prestaciones fiscales determinan los derechos electorales, también los derechos frente a la comunidad. La dirección en que camina la evolución general del dinero se puede observar echando una breve ojeada a la función que cumplía el capital en la Roma antigua; como quiera que éste se había conseguido de un modo improductivo —esto es, mediante guerras, tributos y comercios de intercambio—, el prestatario no lo entendía adecuado para la producción, sino solamente para el con-

sumo. Por este motivo tampoco se podían aceptar los intereses como los frutos naturales del capital, y de aquí la relación confusa e inorgánica entre ambos, que se muestra con las dificultades que durante mucho tiempo tuvo la cristiandad con el interés y que solamente se pudieron regular y organizar de modo objetivo por medio del concepto y el hecho del capital productivo. Aquella situación es, pues, la oposición manifiesta a la actual, en la que la importancia del capital no reside en lo que es en y para sí, sino en lo que produce; a lo largo de su evolución ha pasado de ser un elemento rígido, intrínsecamente extraño a la producción, a convertirse en una función viva de ésta. Si consideramos de nuevo la garantía del dinero como su nervio vital, por supuesto, ésta pierde en precisión en la medida en que la construcción objetiva que responde a la totalidad solamente representa departamentos limitados de la misma o sus intereses de modo incompleto. Así, por ejemplo, un banco privado es también algo relativamente objetivo y suprapersonal que aparece en el tráfico entre intereses privados. Este carácter sociológico faculta al banco para la emisión de dinero, pero mientras la vigilancia estatal no transfiera la garantía a la institución central verdadera, la mera parcialidad de la esfera objetivada del banco se mostrará en la insuficiencia del carácter «pecuniario» de sus billetes. Los inconvenientes de la economía de papel moneda americana provenían, en parte, de la opinión de que las monedas son una cuestión del estado, pero la emisión de papel moneda corresponde a los bancos privados y el estado no tiene por qué intervenir en ella. Con ello se olvidaba la mera relatividad de la diferencia entre el dinero metálico y el dinero en papel, en el sentido en que ambos, en la medida que son dinero, únicamente consisten en una sustanciación de la función de cambio a través de la relación conjunta de los interesados con un órgano objetivo y que el dinero únicamente puede ejercer su función, esto es, únicamente puede representar los valores inmediatos en la medida en que aquel órgano emisor realmente representa o expresa por sí mismo el ciclo de intereses. Por este motivo también, al menos de vez en cuando, las monedas de los señores locales tratan de dar la impresión de pertenecer a un sistema de circulación monetaria más amplio. Siglos después de las muertes de Filipo y Alejandro se seguían imprimiendo, en los más diversos lugares, monedas con sus nombres y sellos, esto es, monedas que formalmente eran reales y materialmente de las ciudades. El desarrollo progresivo en realidad tiende a un au-

mento —y lo que es inmediatamente lo mismo—, a una centralización de los órganos y los poderes que garantizan los valores del dinero. En este sentido es muy significativo que los bonos del tesoro que daban los estados antes del siglo XVIII se basaban por lo general en ingresos singulares de la corona y estaban garantizados por éstos. Solamente los *exchequer bills* (10) ingleses del siglo XVIII constituían bonos referidos al conjunto de los ingresos públicos; por lo tanto, no suponían ningún crédito que dependiera de circunstancias especiales y hubiera que investigar de modo específico, sino que consistía en la confianza general en la solvencia del Estado como tal. Aquí se manifiesta la tendencia centralista de la Edad Moderna que, al mismo tiempo, no implica contradicción con la tendencia individualizadora de la misma época: ambas son en realidad las vertientes de un proceso, de una diferenciación más aguda, de una nueva configuración de las dos caras de la personalidad, la relacionada con la sociedad y la relacionada con el propio sujeto. La evolución elimina todos los elementos individualistas y aisladores de la esencia del dinero y convierte en portador del mismo a las fuerzas centralizadas del círculo social más amplio. La forma abstracta de acumulación del dinero incorpora a esta evolución tanto el crédito personal como el crédito estatal. Como personas, los príncipes de los siglos XV y XVI poseían en conjunto poco crédito; al tratar con ellos no se inquiría por su solvencia, sino por el valor de las fianzas y las garantías. El crédito personal descansa sobre la suposición de que, cualesquiera que sean los cambios de los objetos que constituyen la propiedad del deudor, la totalidad del valor de su propiedad siempre podrá cubrir la deuda concreta. Unicamente cuando la riqueza de alguien está tasada como valor en general, esto es, en dinero, puede éste tener cierto crédito como persona; de otro modo ha de depender de la posesión cambiante de los objetos. La transición entre este estadio y el actual está constituida por el hecho de que aún en el siglo XVIII la mayoría de las deudas se formulaban como cantidades determinadas de monedas que también se determinaban localmente. Es decir, aún no era completamente eficaz el concepto del valor abstracto separado de toda forma especial,

(10) Los «Exchequer bills» eran órdenes de crédito emitidas por el Parlamento británico como medios temporales de recaudación monetaria. Podían ser de cantidades distintas y devengaban rédito diario. Se redimían o renovaban anualmente. Los «bills» circulaban de mano en mano y también se admitían para el pago de impuestos.

o sea, de ese valor detrás del que ya no hay una determinación objetiva, sino solamente el Estado o la personalidad aislada como garantes.

El hecho fundamental, pues, es que la importancia del metal para la esencia del dinero va pasando a segundo lugar respecto a la seguridad de su valor funcional por medio de la organización de la comunidad. Porque, en principio, el metal es siempre propiedad privada, y por ello los intereses y fuerzas públicos nunca pueden dominarlo por completo. Se puede decir que el dinero va siendo, progresivamente, una institución pública en un sentido cada vez más estricto del término y que únicamente consiste en lo que el poder y las instituciones públicas, así como las formas y garantías de circulación aceptadas por la comunidad, hacen de él y cómo lo legitiman. Por ello resulta interesante que en épocas anteriores el dinero no pudiera mantenerse por sí solo, reducido a su función abstracta; el negocio dinerario vincula a comercios especiales o a la elaboración técnica de las monedas o al comercio con los metales nobles. Así, en Viena, a principios del siglo XIII, eran los tintoreros flamencos los que facilitaban negocios regulares de cambio, como lo hacían los orfebres en Inglaterra y también en parte en Alemania. El cambio monetario que en la Edad Media constituía la totalidad de la circulación dineraria (puesto que, en principio, en cada lugar sólo se podía pagar en la moneda correspondiente) era, originariamente, el privilegio de las propias monedas de los «vecinos monetarios». Cuando, más tarde, las ciudades se hicieron con las monedas, se separaron el negocio de cambio y el comercio en metales preciosos de las propias monedas. Por lo tanto, la función de las monedas, en principio, está vinculada a su materia por medio de la unión personal; en la medida, sin embargo, en que está garantizada por el poder público, se hace independiente de las otras relaciones que también aparecen en ella y el cambio y el comercio con su materia es accesible a cualquiera, precisamente por cuanto su función como dinero está garantizada de modo supraindividual. La despersonalización creciente del dinero, su contacto cada vez más estrecho con círculos sociales centralizados mayores, se encuentra en una relación exacta y eficaz con la importancia de sus funciones en su independencia respecto al valor del metal. El valor del dinero descansa sobre su seguridad, cuyo vehículo, el poder político central, al aumentar de importancia, hace disminuir la inmediata del metal. Aquí podemos encontrar una analogía con un matiz

poco conocido del sentimiento de valor. En la medida en que el valor de un objeto reside en hacernos otro accesible, este valor está determinado por dos coeficientes: el valor intrínseco de aquello que nos proporciona y la seguridad con que esto se produce; la reducción de uno de los coeficientes puede dejar invariable, hasta cierto punto, el valor del conjunto siempre que se corresponda con un aumento del otro. Así, la importancia de un conocimiento para nosotros es igual al producto de su certidumbre y del valor de su contenido. En las ciencias naturales suele ser preponderante el primer coeficiente; en las ciencias del espíritu, el segundo, con lo cual resulta posible, en principio, la igualdad de su valor general; únicamente cuando, como Aristóteles, no dudamos de la seguridad del conocimiento podemos hacer depender su valor exclusivamente del de su objeto. Así, el valor de un billete de lotería es el producto de la probabilidad de que gane por la cantidad del premio; el valor de cualquier acción es el resultado del producto de la probabilidad de que alcance su objetivo por la importancia de éste; el valor de un título de renta se compone de la seguridad del capital y la cantidad del tipo de interés. El dinero no actúa exactamente del mismo modo, puesto que al aumento de su seguridad no corresponde ninguna disminución del valor de los objetos cuya obtención asegura, pero la analogía es válida por cuanto con el aumento de la seguridad de su empleo posterior, su otro coeficiente de valor, el valor metálico intrínseco, puede descender sin que se altere su valor general. Por otro lado, y de modo inmediato, resulta causa y efecto de la posición sociológica del dinero que éste haga más numerosas, fuertes y estrechas las relaciones entre el poder central del grupo y sus elementos aislados, precisamente porque las relaciones recíprocas de éstos están canalizadas por aquél. Así, los carolingios muestran ya una clara tendencia a sustituir el trueque natural o de ganado por la economía monetaria; con frecuencia ordenan que no se rechacen las monedas y castigan con dureza la no aceptación de éstas. El derecho de acuñar monedas era un derecho exclusivo real y, por lo tanto, la imposición de la circulación en monedas implicaba la extensión del poderío real a aquellos sectores en los que antes existía una forma de circulación puramente privada y personal. Por este motivo, desde Augusto, en Roma, las monedas de oro y de plata se acuñaban exclusivamente en nombre del César y por encargo suyo, mientras que el derecho de emisión de moneda fraccionaria correspondía al senado de una parte y a las

comunas de otra. Esta situación es general si recordamos que los grandes príncipes han creado frecuentemente sistemas obligatorios de moneda: Darío I, Alejandro Magno, Augusto, Diocleciano, hasta Napoleón I. La técnica por medio de la cual puede subsistir un gran poder social en una época económico-natural implica la necesidad de que éste sea autónomo, de que se constituya en Estado dentro del Estado, como ha pasado, por ejemplo, con los grandes señores terratenientes desde los tiempos de los merovingios; por el contrario, en la economía monetaria unas concentraciones similares de poder sólo pueden producirse y mantenerse en conexión con la organización estatal. El estado centralista moderno también se desarrolló en el curso del enorme ímpetu que recibió la economía dineraria, en razón de la explotación de las reservas americanas de metal a comienzos de la Edad Moderna. Con ello se hundió la autonomía feudal en la medida en que cada transacción había de hacerse en aquellas monedas, que remitían al poder central y trascendían las meras relaciones de las partes, de tal modo que se ha dicho que esta facultad del dinero de vincular más al individuo a la corona es el significado profundo del mercantilismo. Por otro lado, también se da el hecho de que una de las razones esenciales de la división del imperio alemán es que los emperadores se dejaron arrebatar este medio de centralización por los señores feudales, mientras que los reyes franceses e ingleses de los siglos XIII y XIV cimentaron la unidad de sus dominios con ayuda del movimiento de la economía monetaria. Cuando el imperio ruso alcanzó la unidad en su totalidad, Iván III repartió ciertos dominios entre sus hijos menores, en los cuales éstos podían proclamarse soberanos, reservando para él el poder central, así como la instancia judicial suprema y también el derecho de acuñar monedas. La esfera indeterminada que se origina en las relaciones comerciales de un país y rodea a éste, más allá de sus fronteras políticas, gana mucho en extensión y consistencia una vez que la moneda del país adquiere solidez general y es valedera en todo ese territorio, con lo que une todos los puntos de la esfera con el país de origen y remite siempre al mismo. Por esta razón, el curso del soberano inglés prestó enorme prestigio al comercio británico en Portugal y en Brasil y unificó las relaciones comerciales que se proyectaban sobre estos dos países. En Alemania, por otro lado, poco tiempo después de la época carolingia, el rey otorgaba el derecho de cuño a personas y fundaciones aisladas, reservándose, sin embargo, la facultad de deter-

minar la aleación, la ley y la forma de las monedas. Pero ya antes del siglo XII los así beneficiados podían determinar por sí mismos el molde de la moneda y el sello, obteniendo con esto los beneficios que deseaban. De este modo, la separación de la moneda del poder central corre paralela con el empeoramiento de aquélla, esto es, el dinero es cada vez menos dinero real cuanto menos garantizado está por el círculo sociológico más amplio o por su órgano central. El movimiento inverso de esta correspondencia no hace más que atestiguarla: el empobrecimiento del dinero influía, a su vez, sobre la disolución y hundimiento del círculo más amplio, a cuya unidad se remitía. En estas manifestaciones puede haber actuado, asimismo, una relación puramente formal y simbólica. Entre los rasgos característicos esenciales del oro y la plata se cuenta su indestructibilidad relativa, a consecuencia de la cual su cantidad general permanece estable durante largos períodos, debido a que cualquier otra, producto de excavaciones posteriores, únicamente representa una cantidad mínima en comparación con lo ya existente. Mientras que la mayor parte de los demás objetos se consume, desaparece en un flujo eterno, para reproducirse al cabo del tiempo, el oro permanece al margen de estos cambios de las cosas individuales, debido a su durabilidad casi ilimitada. Así, el oro prevalece sobre estas cosas, como la unidad objetiva del grupo por encima de la fluctuación de las personalidades. Esta es la forma de vida característica de tales abstracciones concretas de las funciones del grupo, pues, que se encuentran más allá de las realizaciones individuales de éstas como construcciones permanentes en el flujo de las manifestaciones individuales movedizas que admiten, configuran y despachan en su tiempo: en esto consiste la inmortalidad del rey, que se encuentra más allá de su personalidad contingente, de sus medidas aisladas y del destino cambiante de su grupo y frente a la cual la eternidad relativa de las monedas que llevan su efigie actúan como símbolo y como prueba. En el siglo XVI fueron los tratos con los príncipes los que crearon el negocio financiero puro de gran estilo; frente al comercio con los príncipes, el de mercancías comenzó a considerarse como algo plebeyo, por encima del cual, y por analogía, el comerciante en dinero se remontaba hasta alcanzar una dignidad real. Puede que por esta razón el odio de los socialistas contra el dinero no surja solamente de la preponderancia que éste facilita al capitalista sobre el trabajador, sino también de los instintos antimonárquicos de

aquéllos; pues aunque la objetivación del conjunto del grupo —que es necesaria para el dinero— no tiene por qué darse en una forma monárquica, en la historia moderna ésta es la forma que ha servido de un modo más eficaz para la aplicación del poder central en las funciones económicas del grupo. Incluso las residencias fijas de los príncipes, que tanto fomentan la centralización, solamente son posibles por medio de los impuestos en metálico; a los impuestos en formas naturales corresponden los traslados de la corte, que ha de consumir aquéllos *in natura* por doquier. En este sentido también se explica la moderna política fiscal, que tiende a delegar los impuestos sobre bienes reales en los municipios y los impuestos sobre ingresos en el estado. Al orientarse hacia el puro ingreso monetario del individuo, la política fiscal del poder central se refiere precisamente a aquel objeto de posesión con el que desde un principio mantiene la más estricta relación. La aparición de los funcionarios, en su estrecha relación con el dinero, no es más que un síntoma de esta evolución centralizadora; la burocracia del sistema feudal, en cambio, está descentralizada; la propiedad del vasallo lejano opone su interés al del poder central, mientras que la renovación periódica del pago en dinero le remite de nuevo a éste y pone de manifiesto claramente su dependencia de él. Por este motivo, a comienzos del siglo XIX, la Sublime Puerta se vio obligada, frente al empobrecimiento continuo del dinero, a permitir que se acuñaran monedas doblemente pesadas para sus funcionarios y oficiales, puesto que se andaba precisando un dinero realmente valedero para los funcionarios estatales. Así, gracias a la economía monetaria fue posible el enorme refinamiento y la gran ampliación del sistema de funcionarios. Este sistema, sin embargo, no es más que uno de los síntomas de la relación que existe entre el dinero y la objetivación de la conexión del grupo bajo la forma de una configuración central. Entre los griegos, esta unidad, originariamente, no residía en una instancia estatal, sino religiosa. Todo el dinero heleno era sagrado, procedente de la organización sacerdotal, del mismo modo que el resto de las medidas: pesos, extensiones, horarios. Esta clase sacerdotal representaba la federación unitaria de los territorios, las uniones más antiguas de éstos descansaban sobre una base religiosa que a veces era única para zonas relativamente extensas. Los templos tenían una importancia centralizadora que trascendía las particularidades regionales y esta significación es la que hizo expresarse al dinero como símbolo de

la divinidad común. La unidad social y religiosa, cristalizada en el templo, se hizo fluida de nuevo en el dinero que éste emitía, concediéndole un fundamento y una función que trascendían a la importancia del metal de cada pieza por separado. Dentro de estas constelaciones sociológicas, y como consecuencia de las mismas, se realiza el ascenso de la importancia de las funciones del dinero a costa de la sustancia de éste. Algunos ejemplos y reflexiones pueden aclarar este proceso eligiendo algunos entre los diversos que pueden constituir el contenido del servicio del dinero: facilidad de la circulación, permanencia de la medida del valor, movilización de los valores y aceleración de su circulación, condensación de éstos bajo la forma más reducida.

A modo de introducción, habría que poner de manifiesto que precisamente los empobrecimientos de monedas provocados por los príncipes, como se ha expuesto más arriba, a través de la enorme explotación de las masas explican claramente el valor funcional del dinero frente a su valor metálico. Lo que empujaba a los vasallos a aceptar las monedas empobrecidas y a dar a cambio de ellas otras de mejor metal es que aquéllas cumplían mejor los fines circulatorios. Lo que los señores con privilegio de cuño troquelaban era el equivalente abusivamente elevado del valor funcional del dinero, obligando de esta manera a los vasallos a consentir en el cambio de monedas, esto es, en el sacrificio del valor metálico de éstas. Ello solamente constituye el fenómeno más universal, cuya agudización específica supone que el dinero que por su forma sirve mejor para la circulación en general, si cambia aquélla, no sólo es superior a ésta mientras tenga el mismo contenido sustancial, sino que puede elevar de tal manera su propia importancia sustancial, como en el siguiente caso: cuando en el año de 1621, debido al empobrecimiento de monedas en la Baja Alemania, el valor del tálero imperial había descendido a 48-54 chelines, las autoridades de Holstein, Pomerania, Lubeck, Hamburgo y otras promulgaron un edicto monetario común por el que a partir de cierto momento el tálero sólo podía valer 40 chelines. Por más que esta medida se consideró y aceptó como conveniente y saludable, el tálero siguió valiendo durante bastante tiempo 48 chelines, debido a la facilidad en el reparto y el cálculo. A una escala mucho más elevada y complicada, pasa lo mismo en la bolsa con los títulos de la renta, que aparecen en emisiones mayores y menores, cuando las últimas se acostumbran a anotar con un valor ligeramente superior porque son más solicitadas y sirven mejor a la circulación menuda, aunque

el valor a prorrata es exactamente el mismo. En el año 1749, un comité sobre asuntos monetarios en las colonias americanas declaró que en las comarcas con economía sin desarrollar, que consumen más de lo que producen, el dinero debe ser siempre peor que el de sus vecinos más ricos, porque de otro modo afluirá a éstos. Este caso no es más que la prosecución y agudización del hecho antes mencionado de que la adecuación de una cierta forma de dinero para los cálculos y las operaciones procura un valor a tal forma que, de intención, resulta muy superior al real válido. La racionalidad funcional del dinero ha crecido aquí por encima de su valor sustancial hasta la inversión de su importancia. Como prueba de la proliferación del dinero metálico por medio del valor funcional, hay que contar aquí todos los casos en los cuales el dinero fraccionario, que por sí tiene tan poco valor, a veces ha alcanzado un precio increíble en relación con el metal precioso. Esto sucede, por ejemplo, en los distritos de las minas de oro, donde las recientes fortunas originan una circulación muy viva, sin que, no obstante, existan los medios de cambio para las necesidades cotidianas menudas. Así, por ejemplo, entre los buscadores de oro en Brasil, a fines del siglo XVII, se produjo una escasez de moneda fraccionaria que aprovechó el rey de Portugal para enviar dinero de plata a cambio de una cantidad increíble en oro. Más tarde, también en California y en Australia ha sucedido que con el fin de conseguir moneda fraccionaria, los buscadores de oro han pagado de dos a dieciséis veces el valor metálico de aquélla en oro. Las manifestaciones más irritantes de este tipo se han producido en la situación monetaria existente hasta hace poco en Turquía y que, según se dice, se ha solucionado con la reforma monetaria. En Turquía no hay dinero de níquel, ni dinero de cobre, sino que, como moneda fraccionaria, actúan unas miserables aleaciones de plata, los altiliks, beschliks y metalliques, que, en conjunto, no alcanzan a cubrir las necesidades de la circulación. La consecuencia de ello es que tales monedas, cuyo valor nominal el mismo gobierno redujo a la mitad en 1880, han mantenido éste sin cambiar y no hacen ningún descuento perceptible con referencia al oro; las metalliques, a las que se considera como las peores entre todas las monedas en circulación en el mundo, están hoy por encima de la par con el oro. Esto es muy significativo: la moneda más pequeña es la más importante para la circulación y se valora exclusivamente en función de esta importancia, razón por la cual son precisamente las monedas pequeñas los prime-

ros objetos del empobrecimiento de monedas. El precio de las metalliques encierra la paradoja de que un dinero es tanto más valioso cuanto menos valioso es, porque precisamente esta falta sustancial de valor le hace adecuado para ciertos servicios funcionales que pueden elevar de modo ilimitado su valor.

La conciencia cada vez más clara y el hecho cada vez más evidente de la importancia funcional del dinero posibilitó asimismo la objeción contra el empleo de la moneda de plata: lo que se requiere del dinero es, en primer lugar, comodidad y manejabilidad esenciales. Podemos conservar un comestible, aunque su uso implique muchas incomodidades, en la medida en que sea alimenticio y apetitoso, y también un vestido incómodo, siempre que sea bonito o de abrigo. Pero un dinero incómodo es como un alimento que no se puede comer o un vestido que no se puede vestir, puesto que el fin último del dinero es la comodidad del intercambio de bienes. La diferencia respecto a los otros bienes de la comparación reside en que el dinero tiene y debe tener menos cualidades accesorias al lado de su cualidad fundamental que los otros bienes. Como quiera que el dinero es la abstracción absoluta frente a todos los bienes concretos, cualquier cualidad que esté fuera de su pura determinación supone un lastre y una desviación indebidos.

El hecho de que el aumento o la disminución de una función del dinero pueda hacer aumentar o disminuir a su vez su valor, con independencia del sustancial, es valedero también para aquel motivo de apreciación ligado de modo especialmente estrecho con el valor sustancial, esto es, la permanencia del propio valor. Como ya se ha dicho, los emperadores romanos poseían el derecho exclusivo de acuñar oro y plata, mientras que las monedas de cobre, o sea, el dinero de crédito, era acuñado por el Senado, y en las provincias de Oriente, por las ciudades. Ello suponía una cierta garantía frente al peligro de que el emperador inundara al país con moneda fraccionaria sin valor. La consecuencia fue, por último, que los césares se conformaron con la posibilidad del empobrecimiento de la plata, de lo que se siguió la decadencia fulminante de la moneda romana. En esta situación se produjo una extraña inversión de las relaciones de valor: debido a su empobrecimiento, la plata descendió al carácter de moneda de crédito, mientras que el cobre, por haberse mantenido inalterado, alcanzó de nuevo el carácter más elevado de moneda valiosa. Por lo tanto, la propiedad de la permanencia del valor puede invertir por completo los caracteres de las

sustancias metálicas como portadoras dinerarios de valor, por medio de aumentos o descensos relativos. En este sentido de la superioridad del valor de estabilidad sobre el valor sustancial se ha dicho que el cambio en un país del dinero en billetes al dinero en oro no tiene por qué suponer la reintroducción de la moneda fraccionaria. En un pas como Austria, por ejemplo, cuyos billetes ya no están respaldados por la plata, la mera transición al sistema del oro implicaría ya la ventaja decisiva de la moneda de oro, esto es, la estabilización del valor monetario, y de este modo se podría conseguir la función de la sustancia de que se trata sin la presencia de la propia sustancia. Ultimamente, el interés en la permanencia del valor del dinero ha llevado a la convicción de la necesidad de abolir el reembolso metálico de los billetes, puesto que en la medida que éste exista se dará una comunidad de sistema para los diversos países, que someterá la circulación interna en uno de ellos a las oscilaciones de los procesos políticos y económicos en los demás. El papel moneda sin fuerza liberatoria no es susceptible de exportación, por lo que ofrece la ventaja no sólo de permanecer en el país, utilizable en todas las empresas, sino también de representar una cierta estabilidad de los valores. A pesar de que esta teoría es criticable, su sola posibilidad muestra aquella separación psicológica entre el concepto de dinero y el concepto de sustancia y la realización creciente de aquél por medio de la idea de sus servicios funcionales. Por lo demás, todas estas funciones del dinero se someten a las condiciones bajo las cuales se da su disolución general en funciones, esto es, que solamente son parcialmente válidas en cada momento concreto y que sus conceptos señalan un objetivo de desarrollo que yace en lo infinito. Como quiera que los valores que miden el dinero y cuyas relaciones recíprocas éste representa no son más que algo psicológico, aquél está privado de la permanencia de espacio y peso.

Por otro lado, en la práctica se cuenta con la permanencia del valor, en especial cuando se da el caso de cómo restituir un préstamo dinerario cuando, entre tanto, ha cambiado el valor del dinero. Si el caso es un descenso del valor del dinero de modo que en la restitución la misma suma tiene un valor menor, la ley no supone que haya habido variación ninguna; una suma de dinero idéntica a la anterior implica, sin más, una identidad de valores. Cuando la moneda se empobrece, ya mediante aleación, ya por cambio de ley, el derecho puede decidir que la suma

correspondiente, según nueva ley, ha de recibir bien la misma cantidad de aleación, bien de modo mecánico, el valor nominal de la deuda. En conjunto, por tanto, predomina la convicción de que el dinero mantiene su valor sin cambiar. Sin embargo, esta estabilidad resulta una ficción incluso en el trueque de objetos naturales, que nadie dudaría en intercambiar: un quintal de patatas que se recibe en primavera con la intención de devolverlo más tarde *in natura,* puede tener más o menos valor en el momento de la devolución. En este caso podemos referirnos a la significación inmediata del objeto: si el valor de cambio de las patatas puede oscilar, su capacidad de satisfacernos y alimentarnos es exactamente la misma. Como el dinero no tiene ninguno de estos valores, sino solamente el de cambio, el presupuesto de su estabilidad resulta de importancia máxima. La evolución ha de conducir, de modo racional, a conservar cada vez más esta ficción prácticamente necesaria. En el caso del dinero de metales nobles ya se ha puesto de manifiesto que su relación con las alhajas conserva su estabilidad valorativa, puesto que como la necesidad de ornamentación es muy elástica, al aumentar las reservas de metal noble retira una cantidad mayor de éste, y así impide una presión excesiva sobre su valor, mientras que en el caso de una necesidad creciente de dinero la provisión de alhajas sirve como reservorio, del que se pueden extraer las cantidades necesarias a fin de limitar los aumentos de precios. Sin embargo, en la prosecución de esta tendencia general parece que habremos de encontrarnos ante el fin último de abolir por completo la sustancia dineraria, puesto que hasta una sustancia tan adecuada como el metal noble no puede evitar las oscilaciones que se originan en sus condiciones propias de necesidad, producción, elaboración, etc., y que hasta cierto punto nada tienen que ver con su eficacia como medios de cambio y expresión de los valores relativos de las mercancías. La estabilidad más perfecta del dinero se podría alcanzar cuando éste ya no existiera de modo alguno para sí, sino que solamente fuera la expresión pura de las relaciones de valor entre los bienes concretos. De este modo, el dinero habría llegado a una situación de absoluta inmovilidad que las oscilaciones de los bienes no podrían cambiar, igual que la unidad de medida tampoco cambia a causa de las diferencias en las cantidades reales que ha de medir. Así, también el valor que le corresponde por la realización de este servicio habría llegado a un máximo de estabilidad, puesto que de esta manera la relación entre oferta y demanda

se podría regular mucho más exactamente que en el caso de su dependencia de una sustancia cuya cantidad únicamente de modo imperfecto se somete a nuestra voluntad. Con esto no se pretende negar el hecho de que, en ciertas condiciones históricas y psicológicas, la vinculación al metal garantiza al dinero una mayor estabilidad que la separación de aquél, como se ha explicado más arriba. Así, por ejemplo —a fin de proseguir la analogía que exponíamos antes—, el amor más profundo y más sublime será aquel que se dé solamente entre las almas, con exclusión completa del resto de lo terrenal; mientras éste no sea alcanzable, el máximo de sensibilidad amorosa aparecerá allí donde la relación puramente espiritual reciba un complemento y asistencia por medio de la proximidad y la atracción sensoriales; así también el Paraíso puede cumplir su milagrosa promesa de bienaventuranza en la medida en que la conciencia de ésta no precisa la superación de sensaciones opuestas; no obstante, mientras seamos seres humanos, únicamente las situaciones sentimentales existentes, dolorosas, indiferentes o disminuidas pueden ocasionarnos una alegría positiva como sensibilidad diferenciada. Cuando en una organización social ideal el dinero carente de sustancia constituye el medio de cambio absolutamente adecuado, precisamente su adecuación relativa más elevada, anterior a tal estado ideal, está condicionada por su vinculación a una sustancia. Esta última circunstancia no implica desviación ninguna del camino eterno que conduce a la disolución del dinero en un mero portador simbólico de su pura función.

Un estadio especial en el proceso de separación entre los valores funcional e interno del dinero está constituido por aquellos casos en que en la apreciación de los valores se emplea como unidad de medida un dinero que no es el que luego interviene en los pagos reales. El dinero no puede prestar el servicio del intercambio sin prestar al propio tiempo los de medición; estos últimos, sin embargo, parecen ser independientes de los primeros en cierta medida. En el antiguo Egipto, los precios se medían en utos, trozos de alambre de cobre trenzado, mientras que los pagos se hacían en los diversos artículos de uso. En la Edad Media, el precio en dinero se determinaba de varias formas, mientras que el comprador podía pagarlo «*in quo potuerit*». En muchas zonas de Africa, hoy día, se efectúa el intercambio de mercancías según un valor pecuniario que a veces es muy complicado, pero en la mayoría de los casos el dinero en sí no se halla presente. Los negocios en las ferias genovesas de cambio

del siglo XVI, que tenían una extraordinaria importancia, se liquidaban según la unidad de valor del escudo de marco *(scudo de' marchi)*. Este valor no estaba expresado en ninguna moneda existente, sino que en realidad era imaginario: 100 escudos eran lo mismo que 99 escudos de oro. Todos los compromisos se establecían en escudos de marco, con lo que la conservación de la medida, a causa de su idealidad, era absolutamente fija y evitaba todas las oscilaciones e inseguridades del cuño. La compañía de Indias también introdujo la *rupee current* con el fin de contrarrestar la degradación, el deterioro y la falsificación de las monedas indias: se trataba de una moneda que no estaba acuñada, que correspondía a una determinada cantidad de plata y que constituía la única unidad de medida con relación a la cual era posible determinar el valor de las otras monedas reales y despreciadas. Estas solamente podían ganar un valor fijo relativo para sí a través de tal medida ideal. De este modo, prácticamente se había alcanzado la situación que pretendía un teórico a principios del siglo XIX: declarando que toda moneda o, en general, cualquier forma de dinero que facilite la circulación, no es sino una referencia a los bienes intercambiables, este teórico llega a la negación de la realidad del dinero: sitúa al dinero en sentido propio frente a las monedas y afirma que únicamente las últimas constituyen aquella «referencia», que habría que calcular según el dinero, mientras que este último sólo sería la unidad ideal de medida para todos los valores. Aquí, pues, se eleva a teoría general el principio del escudo de marco; el dinero se ha idealizado de tal modo como forma pura y concepto de relación, que ya no es idéntico a ningún tipo de realidad, sino que se relaciona con ésta como la ley abstracta frente al caso empírico. En los acontecimientos explícitos más arriba, la función de medición del valor se ha separado del portador sustancial: las monedas de contabilidad parecen estar en oposición intencionada a las monedas metálicas y pretenden determinar su posición más allá de éstas. En la relación que aquí nos ocupa el dinero ideal realiza los mismos servicios que el buen dinero, ya que éste también es bueno únicamente a causa de su función: la seguridad en la medición del valor, que se realiza con su ayuda.

Esto nos lleva a la representación del dinero por medio de equivalentes, que hacen aparecer la movilización de los valores como uno de los servicios esenciales del dinero. A medida que crece la importancia del dinero como medio de cambio, unidad

de valor, medio de conservación, etc., esto es, a medida que pasa de su pequeñez originaria a alcanzar la enorme importancia de su llamado valor sustancial, más dinero podrá circular en el mundo en formas distintas de la metálica habitual. Y la evolución que de la rigidez limitada y la fijación sustancial del dinero alcanza a estas representaciones también se hace válida dentro de estas mismas. Así, por ejemplo, en la evolución desde el reconocimiento de deuda interpersonal hasta los efectos al portador: Aún se pueden determinar las etapas de esta evolución. La cláusula del reconocimiento de la deuda en el sentido de que es el portador de la misma quien está autorizado al cobro y no solamente el prestamista efectivo aparece ya en la Edada Media, aunque no con el fin de transferir aquel valor, sino con el de facilitar el cobro por medio de un representante del acreedor. Esta movilización meramente formal del papel se convirtió en una más real con el billete en blanco francés que circuló en la bolsa de Lyón. Este sigue remitiendo a un acreedor particular cuyo nombre, sin embargo, no está inscrito; si tal nombre se escribía en la zona en blanco, quedaba determinado un acreedor individual. El tráfico comercial auténtico con puros efectos al portador comenzó en el siglo XVI en Amberes; también sabemos que al principio, cuando aquéllos se concedían sin especial cesión de pago, era frecuente que no se pudieran cobrar el día del vencimiento, de modo que hubo que fijar su validez principal por medio de una orden imperial. Aquí hemos apreciado una serie muy clara de etapas. El valor en cuestión aparece, por así decirlo, inmovilizado en el reconocimiento de deuda individualmente determinado entre el acreedor y el deudor; este valor adquiere su primera movilidad en la medida en que al menos otro puede cobrarlo, aunque sólo sea por cuenta del acreedor originario; ello se amplía por cuanto el papel en blanco, aunque sin eliminar la determinación individual del acreedor, la aplaza indeterminadamente, hasta llegar a los efectos al portador en sentido estricto, que, como las monedas, pueden pasar de mano en mano, con lo que su valor está movilizado por completo. Esto aparece como el reverso o el cambio subjetivo de la evolución observada más arriba en relación con las asignaciones estatales del tesoro. Una vez que estas últimas pasaron a remitir a los ingresos generales del estado y no a los ingresos particulares de la corona, perdieron su rigidez individual desde el punto de vista del deudor y de su limitación sustancial pasaron a los movimientos de la economía general estatal y, por último, al no

existir ahora comprobación de su cualidad especial, se convirtieron en portadores infinitamente más móviles del valor de lo que ellos mismos representaban.

La relación entre la sustancia y la función del dinero se desarrolla ahora de modo inmediato en la aceleración general de la circulación de los valores. Frente a una idea unilateral de la relación entre el dinero y sus sustitutos, se ha señalado que estos últimos —cheques, cambio, garantía, transferencia— no pueden eliminarle, sino que sólo dan lugar a una circulación más rápida. Esta función de las representaciones del dinero se manifiesta precisamente en el hecho de que los billetes suelen ir disminuyendo sus valores originarios, elevados y difíciles de poner en circulación; hasta 1759, el Banco de Inglaterra no emitió billetes menores de 20 libras; el Banco de Francia, hasta 1848, menores de 500 francos. Al ocupar aquellos sustitutos el lugar del pago en metálico evitan que el individuo tenga en su caja una gran reserva en dinero; la ventaja reside precisamente en que este dinero, ahora tan libre de movimientos, puede operar en otra parte, más específicamente en el banco de depósito. Lo que se ahorra, por tanto, no es el dinero propiamente dicho, sino solamente su presencia pasiva, como existencia en caja. De este modo también debe advertirse que el dinero en crédito y en metálico no se sustituyen recíprocamente, sino que el uno pone en activo movimiento al otro. Cuando la mayor parte del dinero metálico se encuentra en el mercado, a menudo aumenta también la economía crediticia de modo confuso y con manifestaciones patológicas: así, por ejemplo, desde el siglo XVI, que vinculó a las enormes importaciones de metales preciosos los créditos mayores y menos sólidos, hasta la fiebre de la fundación, la época de los 5.000 millones en Alemania. El hecho de que el dinero y el crédito aumenten recíprocamente su importancia únicamente significa que están llamados a realizar el mismo servicio funcional de modo tal que cuando el uno se desarrolla de modo más claro, también se da la misma viveza de movimiento en el otro. Tal cosa no contradice en absoluto la otra relación entre ellos, según la cual el crédito hace inútil el dinero en metálico: así, por ejemplo, sabemos que ya en 1838, en Inglaterra, a pesar del enorme crecimiento en la producción, había menos dinero metálico disponible que cincuenta años antes, y en Francia menos que antes de la Revolución. Entre dos manifestaciones que se originan en el mismo motivo fundamental, esta relación dual de aumentarse recíprocamente y suprimirse y sustituirse es completamente com-

prensible y nada extraña. Hay que recordar cómo el sentimiento fundamental del amor puede expresarse sensorial y espiritualmente, de tal modo que estas formas de manifestación se fortalecen mutuamente, aunque también de modo que una de ellas trata de excluir a la otra y que a menudo un juego mutuo entre estas dos posibilidades realiza aquel sentimiento fundamental de la forma más profunda y más viva; hay que recordar también cómo las diversas ocupaciones del impulso cognoscitivo, tanto cuando se complementan como cuando se excluyen mutuamente, representan al mismo tiempo la unidad del interés fundamental; por último, las energías políticas de un grupo se solidifican según la naturaleza y el medio de cada individuo frente a diferentes partidos, pero también muestran su unidad de fuerza tanto en la pasión de la lucha entre éstos como en el hecho de que el interés de la totalidad suele poder unificarlos para la acción común. De este modo, la importancia del crédito radica en la unidad de servicios distintos que puede rendir: de un lado, entrar en una relación de mutuo acicate con la circulación del dinero metálico, y de otro, sustituirla.

Así pues, en lugar del aumento de la sustancia pecuniaria, que parece obligado debido al aumento de la circulación, se manifiesta el aumento de la velocidad de la propia circulación. Anteriormente hemos señalado que ya en el año de 1890, el Banco de Francia había abonado en las cuentas corrientes 135 veces la cifra que realmente figuraba en ellas (54 billones de 400 millones de francos); el Banco de Alemania, 190 veces. Por lo general no somos conscientes de la pequeñez de la sustancia con que rinde sus servicios el dinero. El fenómeno curioso de que con el estallido de una guerra o de cualesquiera otras catástrofes el dinero desaparece como si se lo hubiera tragado la tierra denuncia tan sólo el almacenamiento de la circulación que resulta promovido o fortalecido a causa de la angustia del individuo de tener que separarse de su dinero aunque sea momentáneamente. En tiempos normales, la velocidad de circulación del dinero hace que su sustancia aparezca como mucho más extensa de lo que es en realidad, al igual que una chispa centelleante que se mueve circular y rápidamente en la oscuridad, aparece como un círculo brillante, para reducirse a su pequeñez sustancial en el momento en que cesa el movimiento. Esto se manifiesta con mayor frecuencia en el caso del dinero de mala calidad, puesto que el dinero pertenece a la categoría de fenómenos cuya eficacia se mantiene debido a la regularidad de la forma y a la circulación

determinada entre límites establecidos, que en el caso de variaciones o empeoramientos ocasionan un daño imprevisible y que apenas se puede limitar. Ejemplo de estos son las fuerzas que el agua o el fuego desatan. Como quiera que el dinero de buena calidad no está recargado con tantos efectos parciales como el de mala, y por ello no precisa tantas observaciones, precauciones y medidas secundarias para su empleo, puede circular de modo más sencillo y fluido que éste. Cuanto más precisa es la forma en que el bueno presta los servicios propios del dinero, menor cantidad necesita y más fácil es de sustituirlo por su movimiento. Al mismo tiempo, el aumento de las operaciones también se puede conseguir por medio de una reducción de tamaño de las piezas en lugar de por medio de un aumento de la sustancia pecuniaria en curso. La evolución de las monedas va, por lo general, desde las más grandes a las más pequeñas. Podemos mencionar aquí un caso ilustrativo: durante mucho tiempo, la moneda más pequeña en Inglaterra fue el farthing (un cuarto de penique, equivalente a 0,12 gramos de plata); a partir de 1843 se comenzaron a acuñar medios farthings. Hasta entonces, pues, todos los valores que se hallaban por debajo de un farthing quedaban excluidos de la circulación monetaria y ésta se dificultaba también para aquellos otros que eran múltiples no enteros del farthing. Un viajero cuenta de Abisinia en 1882 cómo el hecho de que solamente se reconozca una moneda, el tálero de María Teresa, de 1780, y de que prácticamente no exista moneda fraccionaria, dificulta grandemente el comercio. Así, si alguien quiere comprar cebada por valor de medio tálero, tendrá que adquirir cualesquiera otros objetos a cambio del resto del dinero. En cambio, tenemos noticia de cómo en Bornu (11), en los años de 1860 a 1870, se daba una circulación especialmente flexible debido a que el valor de aquel tálero se había dividido en unas 40.000 conchas de cauries, con lo que el pobre poseía de tal forma dinero para las cantidades menores de mercancías. Al mismo tiempo, la reducción de las monedas tiene como consecuencia que ya no se trabaje tanto gratuitamente; el préstamo y la asistencia, que constituyen la regla en las circunstancias primitivas, desaparecen apenas se introduce un equivalente monetario para los servicios más diminutos. Aquella donación sin equivalente que al principio era

(11) Se refiere al importante imperio que existió al S.O. del lago del Chad (República de Nigeria).

necesidad social y luego deber moral o libre amistad, no implica ninguna economía real susceptible de evolución, como tampoco la implica el robo. La donación se convierte en economía con la objetivación de la circulación y de sus objetos. Tal actitud subjetiva seguramente posee un elevado valor, incluso económico, pero sitúa a la economía entre muy estrechos límites. Estos límites únicamente pueden superarse por medio de las medidas que aniquilan de modo inmediato aquellos otros valores y entre las cuales se cuenta la introducción de las monedas más pequeñas posibles. La descomposición del dinero en átomos, por así decirlo, impulsa extraordinariamente la circulación; al acelerar la velocidad de las operaciones monetarias aumenta asimismo su cantidad; esto es, la forma especial de funcionamiento del dinero puede sustituir a los aumentos cuantitativos de su sustancia.

Ciertos efectos del dinero tienen en principio un sentido que es heterogéneo con la esencia de una sustancia. Entre las funciones del dinero se cuenta la de que no solamente puede expresar, sino también condensar la importancia económica de las cosas en su propio lenguaje. En la unidad de la suma pecuniaria, con la que se paga una sustancia, se solidifican todos los elementos de su disfrute —que quizá se extienden a lo largo de un cierto período, así como los valores especiales de sus partes (en diferentes localizaciones) y los valores de todas las fuerzas y sustancias que la preparaban y en ella desembocaban. Un precio en dinero opera como una unidad, a pesar de todas las unidades monetarias en que pueda consistir; gracias a la absoluta falta de diferenciación de sus partes, que remiten su sentido a su altura cuantitativa, estas partes constituyen una unidad completa como no se suele encontrar en la esfera práctica. Cuando de un objeto muy valioso y de múltiples aplicaciones (por ejemplo, una finca) se dice que vale medio millón de marcos, esta suma, independientemente de las presuposiciones y consideraciones que implica, resume en un concepto unitario el valor del bien, al igual que cuando apreciamos una cosa unitaria en sí por medio de un concepto monetario también unitario, por ejemplo, una hora de trabajo por valor de un marco. Podríamos comparar esto, todo lo más, con la unidad del concepto que resume lo esencial en una serie de configuraciones individuales; por ejemplo, si elaboramos el concepto general de árbol, los rasgos de éste que abstraemos de sus realizaciones tan distintas en los diferentes árboles, no se encuentran unas junto a otras sino que se interpe-

netran en una esencia unitaria. Igual que el sentido más profundo del concepto no consiste en ser una mera añadidura de caracteres, sino la unidad ideal en la que, a pesar de todas sus diferencias, se encuentran y se funden estos rasgos, también el precio en dinero hace que toda la importancia múltiple y extensivo-económica del objeto coincida en una unidad no extensa. Parece, sin embargo, como si este carácter de la mera cantidad hubiera de impedir la realización del otro: un marco nunca podrá construir con otro el mismo tipo de unidad que los elementos de un cuerpo orgánico o de una asociación social; les falta la capacidad de interpenetración y se encuentran vinculados para siempre a la forma de la existencia paralela. En realidad esto no es cierto en el caso en que la suma de dinero expresa el valor de un objeto. Medio millón de marcos es, en y para sí, un mero conglomerado adicional de unidades independientes; pero como valor de una finca constituyen el símbolo unitario, la expresión o el equivalente de su cantidad de valor y no una mera adición de unidades en marcos, al igual que cuando se mide la temperatura atmosférica con 20º esta cantidad no supone la suma de 20 grados aislados, sino una categoría de temperatura completamente unitaria. Esto corresponde con la ya mencionada capacidad del dinero de condensar los valores, capacidad con la cual el dinero se suma a las grandes fuerzas culturales, cuya esencia consiste en reunir en el punto más reducido la mayor cantidad de poder y merced a la concentración de energías vencer las resistencias activas y pasivas que se oponen a nuestros fines. Aquí debemos recordar, sobre todo, la máquina, y no por la razón fácil de que concentra las fuerzas naturales y las aplica en el sentido de la actividad que nosotros deseamos, sino también por la razón de que todo mejoramiento de la máquina y elevación de su velocidad obliga al trabajador a intensificar aún más la aplicación de su fuerza de trabajo. Tal es el motivo por el cual el progreso en la técnica de las máquinas puede y debe caminar paralelo con la reducción de la jornada laboral: porque la maquinaria mejorada no solamente sitúa las fuerzas naturales de modo más condensado y eficaz al servicio de nuestros objetivos, sino también las fuerzas humanas. La misma tendencia cultural al dominio de las leyes naturales parece manifestarse en nuestra imagen del mundo: frente a la inmovilidad de los fenómenos aislados, la casualidad y el aislamiento de la empiria primaria, la ley natural supone una norme condensación del conocimiento: resume en una fórmula corta las formas de mani-

festación y los movimientos de infinitos casos aislados y el espíritu comprime en ella la extensión espacial y temporal del acontecer en una sistemática perceptible en la que, por así decirlo, la totalidad del mundo está contenida en estado latente. De un modo completamente distinto, la sustitución de las armas blancas por las armas de fuego manifiesta la misma forma de la evolución. En la pólvora se contiene una enorme condensación de fuerzas que, con un mínimo de rendimiento muscular, alcanza una extensión del efecto que, de otra forma, no se podría conseguir de modo inmediato. Quizá la importancia y la diferenciación de la personalidad dentro del movimiento histórico que sustituye a las organizaciones gentilicias, familiares y cooperativas, están sometidas a las mismas leyes. Por cuanto las fuerzas movilizadoras surgen de portadores individualizados, limitados exteriormente, parecen más comprimidas que antes; los factores del destino que, con la interpenetración del individuo en su grupo se reparten dentro de éste, se concentran ahora en el propio individuo; la autodeterminación del hombre moderno no se hubiera podido manifestar lógicamente si a la forma propia de la existencia personal no estuviera unida una cantidad superior de posibilidades de actuación. Tampoco supone ninguna contradicción el hecho de que las funciones de aquellas comunidades íntimas se hayan transferido hoy día a la gran ciudad, mucho más extensa. Desde el punto de vista de los rendimientos reales, la forma de vida del Estado moderno, con sus organizaciones de funcionarios, sus medios de poder, su centralismo, es mucho más intensiva que la que se daba en las pequeñas comunidades primitivas. El Estado moderno descansa sobre una enorme concentración, interpenetración y unificación de todas las fuerzas políticas; de tal modo que puede decirse directamente que frente a los despilfarros que ocasiona la disgregación de una nación en aquellas comunidades autónomas, centralizadas en sí mismas y diminutas, tanto la personalidad libre y diferenciada como el gran Estado moderno representan una concentración incomparable de fuerzas; las fuerzas sociales expansivas aparecen aquí bajo una forma compendiada tal que frente a cada exigencia individual, un empleo mínimo de energía puede producir un máximo de rendimiento. Es interesante observar cómo el dinero no solamente se suma a estos ejemplos históricos de concentración de fuerzas en la medida en que expresa los valores de las cosas de la forma más breve y comprimida, sino que, además, muestra una relación directa con mu-

chos otros ejemplos similares a aquéllos, aunque pertenecientes a otras esferas completamente distintas. En la época de la aparición de las armas de fuego, *pecunia* pasó a ser *nervus belli;* la pólvora arrebató las armas al caballero y al burgués y se las puso en la mano al soldado, convirtiendo, además, su empleo y su propiedad en privilegio de los adinerados. No se precisa de ninguna otra prueba acerca de cuán estrechamente unidas están la aparición y los progresos de la técnica de las máquinas con el dinero. Por el contrario, sí habrá que aportar una posteriormente, en el sentido de que la evolución de los grupos primarios, hasta la liberación de la individualidad por un lado y la expansión del gran Estado por el otro presentan la relación interna más estrecha con la aparición de la economía monetaria. Así, es posible ver cómo la tendencia cultural de la condensación de fuerzas entra en una multiplicidad de conexiones directas o mediadoras con la forma monetaria de los valores. Toda su importancia indirecta para los demás aspectos del proceso cultural dependen de su capacidad esencial en el sentido de que con él el valor económico de las cosas ha encontrado su expresión más acabada y una representación de intensidad absoluta. Si, como sucede habitualmente, entre los servicios principales que el dinero presta se cuentan el de que es conservador y mediador de valores, hay que recordar que éstos no son sino los aspectos más groseros y secundarios de aquella función fundamental. Esta, evidentemente, no tiene ninguna relación interna con la vinculación del dinero a su sustancia; en ella se ve del modo más patente que lo esencial del dinero son representaciones que residen en él, pero que trascienden la significación propia de su portador. Cuanto mayor es la función del dinero como condensador de valores —lo que éste consigue no por la elevación del valor de su propia cantidad, sino por la extensión de esta función suya a un número superior de objetos, por la concentración de valores cada vez más distintos en su propia forma—, más se aleja de su vinculación necesaria a una sustancia, puesto que por su igualdad y rigidez mecánicas ésta ha de resultar progresivamente inadecuada respecto a la cantidad, al cambio y a la multiplicidad de los valores que se proyectan y condensan en su representación.

Se podría decir que esto es una espiritualización progresiva del dinero, ya que es esencia del espíritu atribuir a la multiplicidad la forma de la unidad. En la realidad sensorial todo está separado; únicamente en el espíritu está todo mezclado. Sus ras-

gos constituyen una unidad por medio del concepto igual que el sujeto y predicado lo hacen por medio del juicio, que carecen de analogía en lo inmediato de lo observable. En su calidad de puente entre la materia y el espíritu, el organismo constituye un primer intento de alcanzar esta unidad; la acción recíproca hace que sus elementos se interpenetren; el cuerpo constituye un afán continuo por conseguir una unidad perfecta que para él es inalcanzable. Unicamente en el espíritu la acción recíproca de los elementos resulta en una verdadera interpenetración. La acción recíproca en el intercambio prepara la unidad espiritual para los valores. Por este motivo, el dinero, que es la abstracción de la acción recíproca, únicamente puede hallar un símbolo en todo lo espacial y sustancial, puesto que su exterioridad sensorial contradice su esencia. Unicamente en la medida en que desaparece la sustancia el dinero se convierte en dinero real, esto es, se convierte en aquella imbricación real y punto de unión de los elementos valorativos recíprocos que únicamente puede ser resultado del espíritu.

La eficacia del dinero se puede realizar en parte a causa de su sustancia, en parte independientemente de su cantidad, y si debido a ello su valor ha de descender, esto no significa que haya descendido el valor del dinero en sí, sino solamente el de la cantidad dineraria concreta y aislada. Estos dos factores se encuentran en relación inversa, de modo que puede decirse que cuanto menor es el valor de la cantidad de dinero, más valioso es el dinero en sí. Puesto que solamente por ser tan barato y porque cada cantidad concreta del mismo tiene tan poco valor, aquél puede alcanzar la extensión general, la rapidez de circulación y la aplicabilidad universal que le aseguran su función actual. La misma relación entre las cantidades concretas de dinero y la totalidad de éste se refleja en cada individuo. Precisamente aquellas personas que cuando se trata de un gasto singular se desprenden del dinero de modo más simple y derrochador son las más dependientes del dinero en sí. Este es también uno de los significados del dicho de que únicamente puede despreciarse el dinero cuando se tiene mucho. En las épocas y lugares tranquilos, con una velocidad vital económica lenta, en que el dinero se detiene largos períodos en un solo sitio, su cantidad singular se suele apreciar mucho más que en el vértigo económico de las grandes ciudades contemporáneas. La rapidez de la circulación origina la costumbre del gasto y la recuperación y convierte a cada cantidad aislada en diferente desde un punto

de vista psicológico, así como carente de valor, mientras que el dinero en sí —pues que los asuntos pecuniarios afectan aquí al individuo de modo más intensivo y extensivo que en aquellas circunstancias inmóviles— cada vez gana mayor importancia. Se trata en este caso de aquel otro muy extendido en el cual el valor de una totalidad aumenta precisamente en la medida en que desciende el de sus partes componentes. Conviene recordar que la grandeza y la importancia de un grupo social suele aumentar tanto más cuanto menos se aprecian la vida y el interés de sus miembros como individuos; que la cultura objetiva, la variedad y la viveza de sus contenidos alcanzan su punto más elevado por medio de una división del trabajo que condena a la especialidad, limitación y atrofia unilaterales, a los miembros y participantes individuales en esa cultura: la totalidad es tanto más completa y armoniosa cuanto menos lo es el individuo. Esta misma forma se expresa también de modo objetivo. El encanto especial y la perfección de ciertas poesías consiste en el hecho de que las palabras aisladas no permiten reconocer psicológicamente ningún sentido autónomo con excepción de aquel que se incorpora al sentimiento dominante o al fin artístico de la totalidad, esto es, que el conjunto de asociaciones que constituye la significación propia de la palabra desaparece por completo y únicamente resulta ilustrativa para la conciencia aquella que se dirige al centro de la poesía; de este modo, la totalidad resulta artísticamente más completa en la medida en que sus elementos pierden su significación individual y propia. Aportemos, por último, un ejemplo completamente manifiesto. El valor de producción y artístico de un mosaico es tanto más elevado cuanto más pequeñas son las piedras aisladas; los colores de la totalidad son más eficaces y matizados cuando la parte componente individual constituye una superficie cromada simple, diminuta y carente de importancia. En el campo de la valoración no constituye ninguna anormalidad que los valores de la totalidad se desarrollen en proporción inversa a los de sus partes y no debido a un conjunto fortuito de circunstancias, sino a la causalidad directa: el hecho de que toda suma individual indicada de dinero tenga ahora menos valor que hace siglos es la condición inmediata para el enorme crecimiento de importancia del dinero. Y esta condición, a su vez, depende del aumento del valor funcional del dinero a costa de su valor sustancial. Esto se evidencia no solamente con respecto al dinero en general, sino también respecto a las manifestaciones aisladas que dependen de él: el tipo de in-

terés fue extraordinariamente alto mientras a causa de la doctrina eclesiástica de la usura y de las condiciones prevalentes de economía natural se dio poco el préstamo a interés; cuando el interés alcanzó mayor importancia en la vida económica, su tipo se hizo menor.

Desde el punto de vista más elemental, constituiría una de las más graves equivocaciones de comprensión de la evolución de la sustancia al rendimiento si se interpretara ésta como un proceso por el que el dinero «pierde su valor» y como si de este modo se le arrebatara a aquél aproximadamente lo mismo que cuando a una persona se le arrebata el alma, esto es, todo. Tal actitud ignora el hecho fundamental de que las mismas funciones en las que el dinero se integra son valiosas, con lo cual aquél adquiere un valor que, en el caso del dinero en metálico, es adicional, y en el dinero simbólico, el único; pero este valor es innegablemente real, así como una locomotora adquiere un valor por medio de sus funciones de transporte, que es superior al valor de su material. En primer lugar, el dinero puede ejercer funciones de tal porque constituye un valor; en segundo lugar, se convierte en un valor porque ejerce aquellas funciones. Determinar el valor del dinero como su valor sustancial es lo mismo que determinar el valor de la locomotora por su peso férreo con añadidura del valor del trabajo incorporado a ella. Pero precisamente esta analogía parece contradecir otro valor especial, originado en la propia función. El precio de una locomotora —y a este aspecto no tenemos por qué distinguir entre valor y precio— consiste en valor material más valor formal, esto es, más valor de la fuerza de trabajo invertida en aquélla. El hecho de que la locomotora, al igual que el dinero, ocasione el intercambio de objetos, constituye un motivo para valorarlos en principio, pero de él no depende la medida de esta valoración; del mismo modo que la utilidad de muchos objetos es causa de que tengan un precio de mercado, pero la altura de éste depende de causas muy distintas; en estos objetos, la utilidad supone la existencia de una frontera, por encima de la cual el precio no puede pasar, pero, por otro lado, aquélla tampoco puede determinar la cantidad real de éste. Si esta comparación es válida, el valor del dinero parece pasar de nuevo de su aspecto funcional a su aspecto sustancial. Solamente en un punto decisivo es inválida la comparación. El hecho de que por una locomotora se pague exclusivamente su valor material y su valor de construcción depende exclusivamente de que cualquiera puede construir una

locomotora, por lo que la idea —sin la cual el material más la fuerza de trabajo jamás producirían una locomotora— carece de influencia en la configuración del precio. Si hubiera una patente de locomotoras, el precio superior que habría que pagar por ellas mostraría el valor que poseen, por encima de la suma del valor de material y el valor de la fuerza de trabajo; en la medida que la idea es patrimonio colectivo, sus realizaciones carecen de «singularidad», que es la que daría especial expresión en el precio a su importancia funcional. Por otro lado, el dinero tiene algo que corresponde a la patente: el derecho de cuño de los gobiernos, que impide que cualquier persona no autorizada realice la idea del dinero. Este monopolio del gobierno es el que explica la «singularidad» del dinero, bien sea parcialmente, cuando éste consiste en metales preciosos, bien totalmente cuando se trata de papel o de moneda fraccionaria. Una ley china expresa el monopolio del gobierno en el primer caso con peculiar intensidad, disponiendo que se castigue con mayor rigor al falsificador que utiliza metal auténtico que a aquel que sólo utiliza metal de inferior calidad, debido, así argumenta la ley, a que el primero impone una competencia más ilegal al gobierno y usurpa más claramente sus prerrogativas que el segundo. Si cualquiera pudiese acuñar dinero, el valor de éste descendería al valor material más el valor formal, por lo que desaparecería aquel monopolio, con sus ventajas. Por este motivo se acostumbra a observar en etnología que allí donde cualquiera puede fabricar dinero a su antojo, como en el caso del dinero de conchas de moluscos, la posición de poder de los ricos y los jefes se tambalea con facilidad. Por el contrario, cuando es el Estado el que posee el privilegio de fabricación de moneda, cada poseedor de dinero tiene una participación en aquél, a prorrateo, algo así como el comprador de un objeto patentado participa en la patente del inventor. Gracias al derecho de cuño, reservado al poder central, que garantiza al dinero la posibilidad permanente de funcionar como dinero, estas funciones a su vez alcanzan también la posibilidad de añadir una cantidad posterior de valor al valor material y de fabricación del dinero o, si éstos desaparecieran, de atribuirle un valor cualquiera. Muy significativa, en relación con esto, es una norma del derecho romano ya durante la República. A partir de la introducción de las monedas acuñadas, en sustitución del dinero tradicional de cobre, los romanos decidieron que aquéllas fueran aceptadas legalmente según su valor convencional, con independencia de si su valor efectivo

coincidía con éste o no. Esta independencia del metal precisaba, además, una disposición suplementaria: dinero no eran más que esas monedas; todas las demás eran únicamente mercancías; tan sólo con respecto a ellas se podía proceder en la reclamación judicial de una deuda, las demás deudas monetarias eran deudas de mercancías, es decir, sólo se podían reclamar según el valor real, o sea, su valor nonimal, no influido por el dinero *(quanti ea res est)*. Esto significa, pues, que el valor del otro dinero no era valor monetario, sino valor material, puesto que se reservaba a la moneda legal la función del dinero. Precisamente de esta manera conseguía ésta el valor que las otras monedas sólo podían alcanzar gracias a su contenido y lo justificaba por el hecho de ser independiente de su valor interno. Igual que una medida de líquidos alcanza un valor económico, no porque contenga materia y forma —puesto que si no fuera utilizable para objetivos más allá de ella misma nadie la reclamaría—, sino porque realiza adecuadamente la función de la medición, también el valor del dinero reside en los servicios de medición y en los demás que asimismo presta. El hecho de que éstos solamente puedan expresarse con generalidad adecuada precisamente en dinero impide un reconocimiento inmediato del mismo, como sucede con la medida de líquidos cuyo valor se expresa en algo distinto que en la propia unidad. Los servicios que presta el dinero constituyen su «valor de uso», que, por otro lado, ha de manifestarse de algún modo en su «valor de cambio»; el dinero es uno de esos objetos que, por estar vinculado a la acuñación por medio del gobierno, comprende en su «valor de uso», asimismo, el «valor de la escasez», que, como demostramos más arriba, implica esa acuñación. La teoría de la sustancia del dinero se resiste a la tendencia inevitable del conocimiento de que la importancia de las cosas ha de pasar de su *terminus a quo* a su *terminus ad quem;* lo que concede su valor al dinero no es lo que éste es, sino para qué sirve, de modo que cuando, por medio de un valor originario, el dinero se prepara a realizar sus funciones, recibe su valor precisamente en el ejercicio de las tales, ganando en una etapa superior lo que en otra inferior había tenido que entregar.

Como se ha demostrado en la evolución expuesta más arriba, el dinero aspira a una situación en que se convierta en puro símbolo y desaparezca en su objetivo de cambio y medición; de este mismo modo, muchos paralelos muestran la misma tendencia histórica y espiritual que lleva en aquella dirección. El inte-

rés primario y despreocupado que tenemos en los fenómenos nos acostumbra a tomar a éstos como totalidades inseparables: como quiera que se nos aparecen en una unidad de forma y contenido, nuestro sentimiento valorativo se vincula a su forma, porque es la forma de su contenido y se vincula también a su contenido porque es el contenido de esa forma. En estadios superiores, estos elementos se diferencian y métodos especiales de apreciación se aplican a la función como mera forma. La diversidad de contenidos que ésta admite suele aparecer como irrelevante. Así, por ejemplo, valoramos el espíritu religioso frente a la indiferencia producida por su contenido dogmático. Esta elevación, exaltación y reconciliación del alma que en su universalidad implica la infinita diferenciación de los contenidos históricos de la fe es lo que nosotros apreciamos como valioso. De este modo la comprobación de la fuerza nos inspira un respeto que hemos de negarle a sus consecuencias. Así también el interés estético refinado se orienta cada vez más hacia lo que es puro arte en la obra de arte, la forma artística en el sentido más amplio, con indiferencia creciente frente a su materia, esto es, frente a su tema y frente a los sentimientos originarios en cuya sublimación y objetivación discurre la función estética, tanto en la producción como en el consumo. De esta forma concebimos el conocimiento como valioso, en el sentido de ser la pura función formal del espíritu, de reflejar en sí mismo al mundo y, en esta medida, con completa independencia de si los objetos y resultados del conocimiento son alegres o tristes, valorables o puramente ideales. Esta diferenciación de los sentimientos de valor tiene, además, otro aspecto digno de mención. Toda la evolución del espíritu naturalista moderno tiende al destronamiento de los conceptos universales y al interés del individuo como el único contenido legítimo de representación. En la teoría y en la práctica de la vida, lo universal se trata como una mera abstracción, cuya única significación solamente puede residir en su materia, esto es, en las individualidades sensibles; y cuando nos elevamos por encima de éstas, parece como si cayéramos en el vacío. Sin embargo, aún no ha desaparecido el sentido de la importancia de lo universal que alcanzara su punto culminante con Platón y nosotros estaríamos en una posición absolutamente satisfactoria con respecto al mundo si cada punto de nuestra imagen del mismo reconciliara la realidad material de lo singular con la profundidad y amplitud de lo universal-formal. Así, el historicismo y la concepción social del mundo constituyen un intento de afir-

mar lo universal negando su carácter abstracto, esto es, una superación de lo individual, una deducción de lo individual a partir de un universal que, a pesar de todo, posee una realidad completa y genuina, pues la sociedad es lo universal sin ser abstracto. En esta dirección se encuentra aquella valoración de lo funcional en su separación del contenido. La función es lo universal frente al objetivo especial al que ella sirve: el sentimiento religioso es lo universal frente a su contenido de fe, el conocimiento es lo universal frente a sus objetos aislados, toda fuerza, en general, es lo universal frente a las tareas especiales, ante cuya diversidad aquélla se comporta siempre como lo mismo, esto es, como forma y contenido, al mismo tiempo, que admite los más diferentes materiales. El dinero parece participar en esta tendencia de evolución cuando el sentimiento de valor que se vincula a él se hace independiente de su materia y se transmite a su función, que es una universalidad sin ser una abstracción. La valoración que, en su comienzo, admitía como una unidad una materia que funcionaba de determinada manera, se va diferenciando, y mientras el metal noble como tal cada vez se valora más, también su función, por ser supraindividual con respecto a cada uno de sus portadores materiales, alcanza una valoración especial y autónoma. El dinero, en su condición de medio de cambio y medición de valores, adquiere, pues, la forma de su existencia para nosotros; en la medida en que el metal admite esta forma, se convierte en dinero, igual que las ideas acerca de lo sobrenatural pasan a ser religión cuando el sentimiento religioso las admite, o como el bloque de mármol se convierte en obra de arte cuando la productividad artística le concede la forma que no es otra cosa que esta función en la solidez espacial. El refinamiento de la sensibilidad frente a los valores disuelve esta mezcla originaria y hace que la forma o la función se desarrollen como valores autónomos para nosotros. Por supuesto, también este valor del dinero ha de tener un portador; lo decisivo aquí es que el valor ya no fluye del portador, sino que, por el contrario, el portador es lo completamente secundario, cuya disposición sólo puede tener importancia por razones puramente técnicas, que trascienden la sensibilidad de los valores.

CAPITULO III

EL DINERO EN LOS ORDENES TELEOLOGICOS

I

La gran contradicción de toda la historia del espíritu, esto es, si se han de concebir e interpretar los contenidos de la realidad en función de sus causas o de sus efectos —es decir, la contradicción entre las corrientes causal y teleológica en el campo del pensamiento— encuentra su prototipo en una diferencia dentro de nuestras motivaciones prácticas. El sentimiento al que llamamos impulso aparece vinculado a un proceso fisiológico en el que determinadas energías en tensión buscan liberarse; en la medida que tales energías provocan una determinada acción cesa el impulso; si éste es realmente un mero impulso, quedará «satisfecho» apenas se haya liberado de sí mismo, por así decirlo, a través de aquella acción. Frente a este proceso causal y lineal, que se refleja en la conciencia como el sentimiento de impulso más primitivo, se encuentran aquellas acciones cuya causa, en la medida que se manifiesta como contenido de la conciencia, reside en la idea de su resultado. Aquí no nos encontramos impulsados desde atrás, sino remolcados desde delante. En consecuencia, el sentimiento de satisfacción no aparece solamente a consecuencia de la mera acción, por la que el impulso desaparece, sino únicamente por medio del resultado que procura aquella acción. Cuando una inquietud interior sin objetivo nos impulsa a un movimiento de urgencia nos encontramos con un caso de la primera categoría; nos encontramos con uno de la segunda categoría cuando realizamos el mismo movimiento a fin de alcanzar una meta determinada. Cuando comemos impulsados únicamente por el hambre, nuestro acto se encuentra en la primera categoría; cuando lo hacemos sin hambre, únicamente por el placer culinario, en la segunda; la función sexual, reali-

zada en el sentido de los animales, pertenece a la primera categoría; la realizada para alcanzar cierto placer, a la segunda. Esta diferencia parece esencial por dos razones. En la medida en que actuamos en razón de meros impulsos, esto es, determinados de modo exclusivamente causal, no hay ninguna igualdad interna entre la constitución psíquica, que aparece como causa de la acción, y el resultado en el que aquélla desemboca. El estado cuyas energías nos ponen en movimiento tiene tan pocas relaciones cualitativas con la acción y sus resultados como el viento con la caída de la fruta a la que ha arrancado del árbol. Por el contrario, cuando la idea del resultado se siente como ocasión para actuar, causa y efecto coinciden, según sus contenidos conceptuales o perceptibles. También en este caso la causa de la acción es la fuerza real de la representación o de su paralelo físico —aunque ello no sea formulable científicamente de modo más exacto—, que se puede separar por completo de su contenido de pensamiento. Puesto que este contenido, el contenido objetivo ideal de la acción o el acontecer, carece absolutamente de fuerza en y para sí, sólo tiene una validez conceptual, y en esa medida únicamente puede aparecer en la realidad en cuanto que es el contenido de una energía real: así es como la justicia o la moralidad, en cuanto ideas, jamás ejercen influencia alguna en la historia, y sólo pueden hacerlo cuando son admitidas por poderes concretos, como sus propios contenidos. La polémica entre causalidad y teleología dentro de nuestra actividad se zanja del siguiente modo: el hecho de que, de acuerdo con su contenido, el resultado aparezca en su influencia psíquica antes de que se revista de la visibilidad objetiva, no supone la menor ruptura de la estricta vinculación causal, puesto que para ésta los contenidos tienen interés únicamente cuando se han convertido en energías, y en este sentido causa y efecto son completamente distintos, en tanto que la identidad que muestran los contenidos ideales de los dos tampoco tiene nada que ver con la causación real.

Mayor importancia para nuestra tarea actual tiene la otra diferencia por razón de la cual la voluntad impulsiva y la orientada hacia un objetivo se caracterizan recíprocamente. Mientras nuestra acción está solamente determinada de modo causal (en sentido estricto) el proceso llega a su fin con la transferencia de las energías que lo estimulaban en un movimiento subjetivo; el sentimiento de la excitación, de estar impulsado, queda superado en la medida que aparece la acción como consecuencia del

impulso. El impulso agota su existencia por completo en la prosecución natural del movimiento de tal modo que el conjunto del proceso permanece encerrado dentro del sujeto. De modo completamente distinto discurre el proceso que está orientado por la conciencia del objetivo. Este busca, en primer lugar, la consecución de un cierto resultado objetivo de la acción y alcanza su final con la reacción del resultado frente al sujeto, así como del sujeto frente al resultado. La importancia principal de la acción final reside, por tanto, en la reciprocidad que establece entre el sujeto y el objeto. El mero hecho de nuestra existencia ya nos sumerge en esta reciprocidad, que sólo puede ser anulada por la actividad final en la interioridad del espíritu. De esta forma, nuestra relación con el mundo se establece como si fuera una curva que, saliendo del sujeto, llega hasta el objeto, se introduce en él y regresa de nuevo al sujeto. Y mientras que todo contacto contingente y mecánico con las cosas muestra exteriormente el mismo esquema, la unidad de la conciencia lo atravesará como una corriente y lo conservará como actividad final. En nuestra calidad de seres naturales nos encontramos en continua reciprocidad con el ser natural alrededor nuestro y en plena coordinación con él; únicamente en la acción final se diferencia el Yo como personalidad de los elementos naturales fuera y dentro de él mismo. O, dicho de otro modo, únicamente sobre la base de esta separación entre un espíritu volitivo personal y una naturaleza que sólo se puede observar de modo causal resulta posible aquella unidad de escalones más elevados, que se manifiesta en la curva finalista. Esta relación fundamental se repite, con ciertas variaciones, en las diferencias que parecen existir entre el trabajo del hombre cultural y el del hombre natural: aquél procede de modo regular y metódico, éste de modo irregular e intermitente; esto es, el primero busca una superación voluntarista de las resistencias que nuestro organismo opone al trabajo, mientras que el otro únicamente trata de conseguir la liberación de la fuerza nerviosa acumulada en los centros psíquicos.

Ello no quiere decir que el objetivo real de toda actividad final haya de residir en el sujeto que actúa como si el motivo gracias al cual se realiza cualquier objetivo existiera siempre en el sentimiento que provoca en nosotros a modo de reacción. Esto únicamente sucede en las actividades egoístas propiamente dichas, al lado de las cuales hay una cantidad infinita de otras en las que aquella igualdad de contenidos entre el motivo y el re-

sultado únicamente afecta al resultado en el sentido del objeto, del acontecer extra-subjetivo; innumerables veces sucede que la energía interior, de la que mana nuestra actividad, acorde con su aspecto consciente, incorpora en sí su resultado objetivo y sitúa la influencia posterior, que se orienta de regreso hacia nosotros, completamente fuera del proceso teleológico. En realidad, si el resultado de nuestra actividad no provocase un sentimiento en nosotros, tampoco surgiría de su idea el poder movilizador que trata de realizarlo. Sin embargo, este eslabón final imprescindible en la cadena de la actividad no tiene por qué ser su último término; nuestra voluntad, determinada teleológicamente, suele detenerse en su resultado objetivo y, conscientemente, sin continuar inquiriendo por encima de éste. Si tratamos de hallar la fórmula del proceso final en oposición con la del causal-impulsivo —en lo cual, por otro lado, dejamos aparte la cuestión de si esta oposición es o no únicamente una forma de observación, esto es, por así decirlo, una oposición metodológica—, ésta reside en que la acción racional supone la mezcla consciente de nuestras energías subjetivas con un ser objetivo y esta mezcla reside en una doble condensación de la realidad en el sujeto: una vez en la anticipación de su contenido en la forma de intención subjetiva y otra en la retroacción de su realización, bajo la forma de un sentimiento subjetivo. A partir de estas determinaciones se desarrolla la función de los fines en el sistema vital.

En primer lugar, se puede ver que los llamados fines inmediatos suponen una contradicción con el concepto mismo de fin. Si el fin implica una modificación dentro del ser objetivo, ésta únicamente se puede realizar por medio de una acción que relacione la finalidad subjetiva con el ser exterior; nuestra actividad es, pues, el puente sobre el cual el contenido final pasa de su forma psíquica a la forma de la realidad. Por razón de su esencia, el fin está vinculado al hecho del medio. Así se diferencia éste, de un lado, del mero mecanismo —y de su paralelo psíquico, el impulso— en que en éstos las energías de cada momento se descargan por completo en el inmediatamente posterior, sin remitir a otro momento próximo, por encima de aquél, el cual próximo solamente puede surgir del inmediatamente antecedente. La fórmula de la intencionalidad tiene tres eslabones, la del mecanismo solamente dos. Por otro lado, la intencionalidad, por su vinculación al medio empleado, también se distingue de aquella otra actividad a la que se puede llamar divina. Para el poder de un dios no existe ningún intervalo temporal o espacial entre

el pensamiento volitivo y su realización. La actividad humana, dividida entre estos dos momentos, no es otra cosa que la superación de obstáculos que no pueden existir para un dios. A menos que nos imaginemos su existencia según la imagen de la imperfectibilidad terrena, la voluntad de un dios ha de ser, de modo inmediato, como tal, realidad de lo querido. Unicamente en un sentido muy restringido puede hablarse de una intención final de Dios respecto del mundo, esto es, tan sólo como la última situación temporal que encierra su destino. Si en la voluntad divina, el mundo tuviera la misma función que la relación que se establece entre los fines y los medios en la actividad humana, esto es, si existiera para él lo valioso y lo querido, no se puede explicar por qué Dios no ha realizado su objetivo de modo inmediato y superando todos los estadios intermedios, carentes de valor y obstaculizadores, puesto que Dios no precisa de los medios técnicos, como nosotros, que nos enfrentamos al mundo autónomo con fuerzas muy limitadas y estamos obligados a llegar a soluciones de compromiso con sus obstáculos y a respetar la lentitud de nuestros avances. O, dicho de otro modo, no puede haber fin para Dios, porque Dios no conoce ningún medio.

En esta contraposición se hace visible la importancia real de lo que señalábamos antes, esto es, que el proceso intencional supone una acción recíproca entre un Yo personal y volitivo y la naturaleza exterior a él. El mecanismo que se interpone entre la voluntad y su satisfacción es, por un lado, vinculación, y por otro, separación de ambas. Este mecanismo señala la imposibilidad de la voluntad de salir fuera de sí misma, hacia su satisfacción, y al mismo tiempo representa el obstáculo que aquélla supera. Según su esencia, la intencionalidad es también un concepto relativo, pues siempre presupone lo que en sí es extraño a la intención en cuya transformación ella misma consiste. Si no hubiera necesidad de esta última, sino que la voluntad como tal implicara ya su propia realización, jamás se hubiera producido una determinación de intencionalidad. La acción propia, en la que se prolonga la voluntad intencional es el primer caso en el que apreciamos este carácter doble del medio: en él percibimos de modo muy cercano la resistencia del ser exterior, la nuestra propia y la energía orientadora que la supera, siendo la una consciente de la otra y obteniendo así su esencia específica. La acción no puede realizar de modo inmediato el objeto exterior de la intención, sino que para ello ha de introducir antes otro acontecimiento externo, que a su vez ocasiona el resultado desea-

do, y este acontecer intermedio es esencialmente igual a nuestra actividad: ambos son, al mismo timpo, mecanismo, pero un mecanismo que lleva del espíritu al espíritu; ambos se continúan recíprocamente, a fin de trazar la curva cuyo origen y final residen en el alma; el número medio de eslabones de esta curva dentro de un determinado estilo de vida muestra tanto el conocimiento y dominio de la naturaleza como la extensión y el refinamiento de la forma de vivir. Y aquí es donde comienzan las complicaciones sociales que culminan con la creación del dinero.

En primer lugar, resulta evidente la siguiente interdependencia: si se ha de alcanzar un objetivo D, para lo cual se ha de producir una cadena de procesos mecánicos A, B, C, de forma tal que B viene motivado por A, C por B y D solamente por C, este orden, determinado por D en su contenido y en su dirección, depende del conocimiento de las interdependencias causales entre sus eslabones. Si yo no supiera de antemano que C puede ocasionar D, B a su vez C, etc., mi deseo de conseguir D no remediaría mi situación de desamparo. Por tanto, nunca puede originarse una cadena teleológica sin que sean conocidos las vinculaciones inversas o causales entre sus eslabones. El fin corresponde a esto, por cuanto, generalmente, proporciona la motivación psicológica para comenzar a investigar las conexiones causales. Por tanto, la cadena teleológica muestra su posibilidad lógica y de contenido en la causal, ésta, a su vez, encuentra su interés, esto es, su posibilidad psicológica regular en la volición de un objetivo. La acción recíproca así determinada, hablando generalmente, implica la relación de teoría y práctica, tiene, evidentemente, como consecuencia, el hecho de que la profundización de la conciencia causal corre pareja con la teleológica. La longitud de los órdenes intencionales depende de la longitud de los órdenes causales; por otro lado, la existencia y posesión de los medios origina innumerables veces, no sólo la realización del objetivo, sino, también, la propia idea del mismo.

A fin de comprender la importancia de esta mezcla del ser natural y el espiritual conviene no olvidar lo que, aparentemente, resulta obvio, esto es, que con órdenes de medios de eslabones múltiples podemos alcanzar más objetivos, y de carácter más esencial, que con órdenes cortos. El hombre primitivo, cuyo conocimiento de los órdenes causales naturales es muy limitado, se encuentra por este motivo, también, muy limitado en la determinación de sus fines. Su curva intencional apenas si mostrará como eslabones intermedios, la propia actividad física y la in-

fluencia inmediata en el objeto respectivo; si éste no produce como reacción el efecto deseado, la interpolación de una instancia mágica, de cuya actuación el hombre primitivo espera la producción del efecto deseado, aparecerá menos como una prolongación de la serie teleológica que como prueba de la impracticabilidad de la misma. Esto es, como quiera que aquella serie corta no ha de ser suficiente, el hombre primitivo renunciaría a su deseo o, lo que es más común, no intercalará otras instancias. La prolongación de la serie significa que el sujeto cada vez permite más que las fuerzas del objeto trabajen para él. A medida que se van satisfaciendo las necesidades primitivas, el orden teleológico va exigiendo mayor número de eslabones y solamente un conocimiento causal muy refinado puede conseguir, a veces, una reducción en el número de éstos, por cuanto descubre conexiones más inmediatas, caminos más cortos dentro del orden natural de las cosas. Ello puede incrementarse, hasta implicar una inversión de las relaciones: en épocas relativamente primitivas las necesidades vitales más simples se satisfacen por medio de órdenes finales simples, mientras que las más elevadas y diferenciadas precisan rodeos de múltiples eslabones; la cultura técnica avanzada, por el contrario, suele tener, para estas últimas necesidades, formas de satisfacción relativamente simples y directas, en tanto que la solución de las necesidades vitales fundamentales tropieza con dificultades cada vez mayores que sólo se pueden superar a través de medios cada vez más complicados. En una palabra, la evolución de la cultura se orienta hacia la prolongación de los órdenes teleológicos para lo objetivamente cercano y a una reducción de los mismos para lo objetivamente lejano. Y aquí aparece el concepto de instrumento, que tiene importancia capital en nuestra consideración de la acción intencional. La forma primera de aquella curva teleológica es que nuestra actividad provoca reacciones en un objeto exterior que, discurriendo de acuerdo con su propia naturaleza, alcanzan el punto de la influencia deseada sobre nosotros. El instrumento implica, únicamente, la interpolación de una instancia entre el sujeto y tal objeto de modo que, no solamente en un sentido espacial y temporal, sino, también, de contenido aquél ocupa una posición intermedia entre éstos. Porque, si por un lado, es un objeto exterior de mera influencia mecánica, por otro lado es, también, un objeto sobre el que se puede influir pero que, al mismo tiempo, sirve también para influir como, por ejemplo, con la mano. El instrumento es el medio potenciado, puesto

que su forma y su existencia ya están determinadas en razón de su fin, mientras que, en el proceso teleológico primario, las existencias naturales solamente se pueden poner al servicio del fin a posteriori. Quien planta una semilla en la tierra, para gozar del fruto que se ha de producir, en lugar de darse por contento con el que crece de modo silvestre, está actuando de manera teleológica, pero la manifestación del fin aparece ya al cabo de su mano; si con este motivo, sin embargo, se aplican pico y azadón, el punto en el cual se deja libre curso a los procesos naturales se desplaza aún más en el tiempo, esto es, la parte subjetivamente determinada se prolonga con respecto a la objetiva. Con el instrumento introducimos voluntariamente un nuevo eslabón en el orden de finalidad, demostrando, al mismo tiempo que este cambio no es, en modo alguno, tan corto como directo. La herramienta es el prototipo de lo que podríamos llamar nuestra creación en el mundo exterior por cuanto, por un lado, está completamente configurada por nuestras fuerzas y, por otro, se integra perfectamente en nuestros órdenes intencionales; precisamente porque ella misma no es intención, le falta aquella autonomía que posee la intención, ya porque nos resulta válida como valor absoluto en sí, ya porque esperamos una influencia procedente de tal intención, en cualquier caso, constituye el medio absoluto. El principio instrumental no es sólo operante en el terreno de lo físico. Cuando el interés no se reduce de modo inmediato a la producción material, sino que entran en consideración condiciones espirituales y facetas de las mismas o acontecimientos inmateriales por excelencia, el instrumento adquiere una forma más pura por cuanto que, verdaderamente, es la creación de nuestra voluntad, que no ha de reconciliarse con la especialidad o el carácter interno, ajeno a lo intencional, de la materia. El tipo más patente de ésto lo constituyen, quizá, las instituciones sociales, a través de cuyo empleo, el individuo puede alcanzar objetivos que no serían accesibles a su capacidad personal. Dejando a un lado la generalidad por excelencia, es decir, que la participación en el Estado, gracias a la protección exterior que éste proporciona, constituye la condición necesaria para la multiplicidad de acciones individuales intencionales, las instituciones especiales del Derecho Civil, por ejemplo, proporcionan posibilidades de realización a la voluntad del individuo que, de otro modo, éste jamás alcanzaría. En la medida en que esta voluntad se canaliza a través de las formas legales del contrato, el testa-

mento, la adopción, etc., está utilizando un instrumento establecido por la generalidad que multiplica su propio poder, prolonga su posibilidad de influencia y asegura sus resultados. De las acciones recíprocas de los muchos surgen instituciones objetivas que, eliminando lo casual por medio de lo recíproco y obteniendo una adición de las aportaciones a través del equilibrio de intereses, constituyen el punto de cruce de una cantidad innumerable de curvas teleológicas de los individuos, que, a su vez, ofrecen a éstos un instrumento completamente adecuado para la extensión de tales curvas a lo que, de otro modo, resultaría inalcanzable. Lo mismo sucede con el culto religioso eclesiástico: éste es un instrumento objetivo elaborado por el conjunto de la Iglesia, referido a los mismos sentimientos generalizados; se trata, pues, de dar un rodeo para alcanzar aquellos fines últimos internos y superiores de la religiosidad, pero de un rodeo realizado a través de un instrumento que, a diferencia de todos los instrumentos materiales, consigue la totalidad de su esencia en el hecho de ser un mero instrumento para aquellos fines que el individuo no cree que pudiera alcanzar por sí solo, esto es, a través de un camino directo.

Y, con esto, hemos alcanzado un punto en el que, dentro de este entretejido de finalidades, el dinero encuentra su lugar. A este propósito hemos de comenzar por lo más conocido. Podemos admitir que la circulación económica reside en el hecho de que yo deseo obtener algo que, por el momento, se encuentra en posesión de otra persona y de que ésta me lo entregará cuando yo le dé algo a cambio que también poseo y él desea tener; es evidente, sin embargo, que el último eslabón de este proceso doble no siempre se ha de producir cuando aparezca el primero; en infinitas ocasiones he de desear yo el objeto a, que se encuentra en posesión de A, en tanto que el objeto o servicio b, que yo trocaría de buen grado con a, carece por completo de interés para A; o bien puede suceder que los bienes que se ofrecen son recíprocamente deseables, sin embargo, no es posible alcanzar un acuerdo acerca de las cantidades que reflejarían su correspondencia. Por este motivo resulta de la mayor importancia, a efectos de alcanzar la mayor cantidad de nuestros fines, que se interpole un eslabón intermedio en la cadena de finalidad, en el cual yo pueda transformar b en todo momento y que, a su vez, pueda transformarse en a del mismo modo, al igual que una fuerza cualquiera, la del agua corriente, la del gas a elevadas temperaturas, la de las aspas del molino de viento, conducida

a través de la dinamo y gracias a ésta se pueda transformar en cualquier otra fuerza. Así como mis pensamientos tienen que adoptar la forma del lenguaje generalmente comprensible, a fin de realizar, por medio de este rodeo, mis fines prácticos, también mi quehacer y mi poseer, han de tomar la forma del valor monetario a fin de servir a mi voluntad, que va más allá de aquéllos. El dinero es la forma más pura de instrumento, especialmente de la clase de instrumentos mencionada más arriba: es una institución en la que desemboca el quehacer o el poseer del individuo con el fin de alcanzar objetivos por medio de ella, que no estarían al alcance de sus esfuerzos individuales. El hecho de que todo el mundo pueda trabajar de modo inmediato con él, únicamente pone más de manifiesto su carácter instrumental de lo que se ve en los tipos anteriormente mencionados, por más que el dinero no agota su esencia e influencia en la pieza que tengo ahora mismo en la mano, sino que aquéllas radican en la organización social y en las normas suprasubjetivas que le convierten en un instrumento ilimitado, múltiple y de largo alcance, capaz de trascender su limitación, insignificancia y rigidez materiales. Lo significativo en la construcción del Estado y del culto religioso era que se componían exclusivamente de fuerzas espirituales y que, sin aceptar ninguna solución de compromiso con la oposición de la materia exterior, expresaban su fin de modo absoluto en la totalidad de su esencia. Al mismo tiempo, ambos se encuentran tan cercanos a sus objetivos específicos que, a menudo, se integran en ellos, suscitando así un sentimiento que se opone a considerarlos en su calidad de instrumentos —según la cual, en sí mismos carecen de valor y únicamente alcanzan la categoría de medios vivos a través de la voluntad que los anima— y que los declara como valores morales de última instancia. El dinero se encuentra muy a salvo de semejante mixtificación de su carácter instrumental. A diferencia de aquellas instituciones, el dinero no tiene, por su contenido, relación ninguna con los fines aislados que nos ayuda a alcanzar. El dinero se sitúa, indiferentemente, por encima de los objetos, ya que, entre otras cosas, lo que le separa de éstos es el momento del intercambio, puesto que lo que el dinero, como totalidad, facilita no es la posesión del objeto, sino el intercambio mutuo de objetos. En su forma más completa, el dinero es el medio absoluto en la medida en que, por un lado, posee una determinación completamente teleológica, rechazando cualquier otra, originada en un orden distinto, mientras que, por otro lado, frente al fin, se

limita a ser puro medio e instrumento, no prejuzgado en su esencia por ninguna intención individual y que se ofrece al orden de finalidades como un punto de transición absolutamente indiferente. El dinero es, quizá, la prueba y expresión más evidentes de que el ser humano es el animal «hacedor de instrumentos», lo que, a su vez, se relaciona con el hecho de que sea, también, el animal que «determina fines». La idea del medio determina la situación del ser humano en el mundo: el ser humano no está vinculado, como el animal, al mecanismo de la vida impulsiva y de la inmediatez de la voluntad y la capacidad de disfrutar, pero tampoco tiene el poder inmediato —que solemos atribuir a Dios— de que su voluntad, en y para sí, sea, en el mismo momento de su formulación, realización de lo deseado. El ser humano se encuentra en el medio, entre estas dos posibilidades, por cuanto su voluntad va más allá del momento presente, pero sólo puede realizarla por medio de un rodeo, a través de un orden teleológico escalonado. Si para Platón el amor es una condición intermedia entre el tener y el no tener, ello quiere decir que aquél es, en la intimidad subjetiva, lo mismo que el medio en la objetiva y exterior. Y así, como el amor, en ese sentido, es la situación auténticamente humana para el hombre, siempre anhelante, nunca satisfecho, en continua evolución, por otro lado el medio y su forma más elevada, el instrumento, es, asimismo, el símbolo del propio ser humano: el instrumento muestra o contiene toda la magnitud de la voluntad humana, pero, también, al mismo tiempo, la forma que la limita. La necesidad práctica de alejar de nosotros el objetivo por medio de la interpolación de un orden instrumental es la que, probablemente, ha originado la idea del futuro —así como la capacidad de la memoria ha originado la del pasado— y, de esta manera, ha prestado su extensión y su limitación al sentimiento vital del hombre, esto es, al sentimiento de encontrarse en la línea divisoria entre el pasado y el futuro. En el dinero, sin embargo, el medio alcanza su realidad más pura; el dinero es el medio concreto que coincide exactamente con el concepto abstracto de medio: es el medio por antonomasia. La enorme importancia del dinero para la comprensión de los motivos fundamentales de la vida reside en que, como tal, convierte en el contenido de su voluntad a la situación práctica del hombre —al que, con brevedad paradójica cabe llamar el ser indirecto— y, al mismo tiempo, representa, exacerba y sublima su poder y su impotencia. En esta dirección, que va desde el dinero a la totalidad de la vida, únicamente cabe

considerar a aquél en la medida en que tal dirección hace accesible la opuesta que, al mismo tiempo, es nuestro fin aquí: considerar la esencia del dinero en función de las relaciones internas y externas que encuentran en él su manifestación, su medio o sus consecuencias. De todas las determinaciones, en las que, hasta ahora, se ha manifestado el dinero, hay que añadir una más que muestra con especial inmediatez cómo su carácter abstracto se refleja en las realidades prácticas.

Más arriba hemos comentado cómo no siempre un fin preexistente condiciona la idea y creación de los medios, sino que, en mucha mayor medida, el mero hecho de disponer de substancias y fuerzas suele bastar para incitarnos a manifestar ciertas intenciones alcanzables por medio de ellas: esto es, una vez que el fin ha creado la idea del medio, el medio crea la idea del fin. Ya en el instrumento, al que hemos calificado como la forma superior del medio, se transmite esta relación, a veces en una forma modificada pero, al mismo tiempo, crónica. Así como el medio, en su forma más habitual y simple, se agota con la realización del fin, esto es, pierde su fuerza y su interés como medio, una vez realizado el servicio, en el caso de la herramienta es esencial que permanezca después de su aplicación aislada o, dicho de otro modo, es esencia del instrumento el estar destinado a un número de servicios no determinables de antemano. Esto no solamente es válido para mil casos de la vida cotidiana, de los que no son necesarios los ejemplos, sino, también, para casos muy complicados; basta recordar con qué frecuencia las organizaciones militares, que estaban destinadas a ser instrumentos de la extensión exterior del poder, se ponen al servicio de los fines de política interior de la dinastía, completamente opuestos a aquellos de su origen; y sobre todo, con qué frecuencia una cierta relación entre seres humanos, que se inició para determinados fines concretos, crece hasta convertirse en portadora de contenidos mucho más amplios, de carácter mucho más extraño. De este modo, podemos decir que toda organización duradera de seres humanos —de carácter familiar, religioso, económico, político o comunitario— tiene una tendencia a incorporarse fines para los que no estaba destinada desde un principio. Por un lado, es evidente que un instrumento, «*ceteris paribus*», será tanto más importante y valioso, cuanto mayor sea el número de fines para los que se puede aplicar, y cuanto mayor sea el ámbito de posibilidades que rodee a su realidad; y, por otro lado, que el instrumento tiene que ser, en sí, en esa misma medida, indife-

rente, incoloro, objetivo frente a lo individual y situarse a mayor distancia de todo contenido final especial. Por cuanto el dinero, como medio por antonomasia, cumple la última función de modo más completo, gana, asimismo, una importancia mayor en lo relativo al primer punto de vista. En principio se puede formular esta situación en el sentido de que el valor de la cantidad aislada de dinero pasa por encima del valor del objeto aislado concreto por el que se cambia, puesto que aquél procura la posibilidad de escoger cualquier objeto, dentro de una gama amplia, en lugar de uno determinado. Por supuesto, esta cantidad concreta de dinero, en última instancia, sólo se puede trocar por un objeto determinado; pero, de todas formas, la posibilidad de la elección es una ventaja que se ha de añadir al valor del dinero. En la medida en que el dinero no tiene relación alguna con ningún fin particular obtiene una relación con todos los fines. El dinero es aquel instrumento en el que llega al máximo la posibilidad de las aplicaciones no previstas y que, por lo tanto, obtiene el valor máximo que se puede conseguir de esta manera. La mera posibilidad de aplicación ilimitada que, debido a su falta absoluta de contenido propio, no solamente tiene, sino que es el dinero, se manifiesta de modo positivo en el sentido de que éste no puede quedar inmóvil, sino que, por sí mismo, urge su propio empleo. Así como los idiomas pobres de vocabulario, por ejemplo, el francés, en su necesidad de designar una gran cantidad de sentidos diferentes con la misma expresión, originan un enorme número de alusiones, relaciones y tonos psicológicos, de modo que se puede decir que su riqueza reside, precisamente, en su pobreza, así también el vacío de significado interno del dinero es origen de la gran cantidad de sus significados prácticos e, incluso, tiende a completar con continuas construcciones nuevas la infinidad conceptual de su ámbito de significación y a atribuir nuevos contenidos a su mera forma, ya que ésta no es punto de detención para nadie, sino lugar de tránsito para todos. Las más diversas mercancías, por último, pueden trocarse por un sólo valor: dinero; el dinero, a su vez, puede trocarse por toda la diversidad de mercancías. En relación con el trabajo, este hecho se manifiesta en que el capital casi siempre puede pasar de una aplicación a otra —en el peor de los casos con una cierta pérdida, pero con mayor frecuencia, con un beneficio—, el trabajo, en cambio, no puede cambiarse casi nunca, en especial, cuanto más se eleva por encima del no cualificado. El trabajador no puede casi nunca separar su arte y su

habilidad de la actividad concreta que realiza y aplicarlas a otra. Así, pues, en relación con la libertad de elección y sus ventajas, el trabajador se encuentra perjudicado frente al poseedor de dinero y frente al comerciante. Por esta razón, el valor de una suma dada de dinero es igual al valor de cada objeto singular, del que aquélla es equivalente, además del valor de la libertad de elección entre una cantidad ilimitada de objetos similares, un valor añadido para el que apenas si existen analogías en la esfera de las mercancías o del trabajo.

Este plusvalor del dinero se fundamenta más profundamente y eleva su importancia cuando se considera la decisión en la que se agudiza aquella posibilidad de elección. Se ha dicho que un bien de utilización múltiple que, sin embargo, desde un punto de vista cuantitativo únicamente es adecuado para una posible utilización, se valora según el interés que el propietario tiene en la aplicación más importante; la incorporación de todas las otras aplicaciones de menor importancia se considera como ineconómico e irracional. Así como un conjunto de bienes, que alcanza o supera todas las aplicaciones posibles —es decir, donde los bienes entran en competencia por razón de su aplicación—, se valora según la medida del menos valioso de todos, en el otro caso, en el que las aplicaciones entran en competencia para conseguir los bienes, son los más valiosos de entre éstos los que se toman como unidad de medida. En ninguna parte puede ésto suceder, sin embargo, de modo más completo y decisivo que en relación con el dinero. Como quiera que el dinero es aplicable a cualquier realización económica, con cualquier suma concreta se puede satisfacer la necesidad subjetivamente más importante de todas las que aparecen en un momento dado. La elección que el dinero ofrece no está limitada específicamente, como en el caso de todos los demás bienes; en la infinidad de los deseos humanos, siempre hay una serie de aplicaciones posibles en competencia por cada cantidad concreta de dinero; así, pues, como la decisión, de ser racional, siempre elegirá el bien más deseado, en cada momento la valoración del dinero tendrá que ser la del interés más importante y decisivo, también en cada momento. Una provisión de madera o una obra que, únicamente alcanza una aplicación entre varias distintas y deseadas y que, por lo tanto, se habrán de valorar según las más valiosas de entre éstas, sin embargo, por así decirlo, no pueden superar en su importancia, la limitación provincial de su esfera; el dinero, en cam-

bio, está libre de esta limitación y, por ello, su valor corresponde con el interés existente más elevado que se puede cubrir con la suma disponible de dinero.

Además, esta posibilidad de elección que el dinero posee como medio abstracto, se refiere tanto a las mercancías que se ofrecen al mismo tiempo como a los momentos en que aquél se puede emplear. El valor de un bien no se determina sólo según la significación real que éste alcanza en el momento de su aplicación. Por el contrario, la mayor o menor libertad de elección, si se quiere permitir la aparición de esta perspectiva, representa un coeficiente que, al mismo tiempo, puede elevar o reducir considerablemente la valoración del bien, de acuerdo con su importancia intrínseca. Si lo que se expuso más arriba era la probabilidad que se originaba en una amplia esfera de posibilidades paralelas de uso, la que se expone ahora es aquella que surge de las posibilidades sucesivas. Siendo constantes las demás circunstancias, el bien más valioso es aquél que se puede emplear ahora mismo, sin que se esté obligado a emplearlo ahora mismo. La serie de bienes concretos se extiende entre estos dos extremos, que modifican el valor de éstos y que están escalonados según criterios muy diversos: en el caso del uno, el bien se puede disfrutar ahora pero no posteriormente; en el caso del otro, se puede disfrutar posteriormente pero no ahora. Así, por ejemplo, unos peces que se han pescado en verano, se pueden trocar por una piel que se llevará en invierno, lo que quiere decir que el valor de los primeros crece por el hecho de que puedo consumirlos ahora mismo, mientras que el valor de la segunda se resiente del hecho de que el retraso en su utilización da lugar a todas las probabilidades de perjuicio, pérdida y devaluación; por otro lado, sin embargo, el valor de los peces disminuye por el hecho de que mañana estarán podridos, mientras que el valor de la piel crece porque permite un empleo posterior. Cuanto más unidos están en el interior de un objeto que se emplea como medio de cambio estos dos elementos valorativos, mayor es su calidad pecuniaria: puesto que el dinero, en su condición de puro medio, representa la síntesis más elevada de aquéllos que es posible alcanzar; como el dinero no posee atributo concreto, que determine de antemano su empleo, sino que es solamente el instrumento para la consecución de valores concretos, así también la libertad de su aplicación es igualmente grande con respecto a los momentos como respecto a los objetos en que se gasta.

La situación de preponderenacia de aquél que da el dinero sobre el que proporciona la mercancía surge de este valor especial del dinero, que obtiene su completa falta de relación frente a todas las peculiaridades de las cosas y los momentos del rechazo total de todo fin singular y del carácter abstracto de su condición de medio. Las excepciones en esta situación (negación de la venta por razones afectivas, boycott, formación de alianzas) surgen cuando aquellos valores de las cosas que se desean a cambio de dinero, debido a las circunstancias individuales, no son sustituibles por otras. En este caso, desaparece la posibilidad de elección que el dinero ofrecido procura a su propietario actual y, con él, también, su ventaja especial, debido, precisamente, a que en lugar de la elección, lo que se da es una determinación inequívoca de la voluntad. En general, sin embargo, el propietario de dinero goza de esta libertad doble y, para renunciar a ella, a favor del propietario de mercancías, reclamará un equivalente especial. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el principio, muy interesante desde un punto de vista económico y psicológico, de la «añadidura». En la compra de mercancías al peso o a la medida solemos esperar que el comerciante sea «generoso», esto es, que, al menos, dé una fracción más por encima de la medida, lo que, por otro lado, suele suceder. Lo que pasa aquí es que, en la mediación de las mercancías, es más probable un error que en el cómputo del dinero. Lo característico es, sin embargo, que el donante del dinero tiene también el poder de inclinar el resultado de tal probabilidad que, para ambos partidos es igualmente beneficiosa y perjudicial, en su propio beneficio. Resulta significativo que este beneficio sigue correspondiendo al «comprador» aunque sea la otra parte la que dé el dinero. Así, por ejemplo, el cliente espera del banquero, como el asegurado de la compañía de seguros en un caso de indemnización, que se porten «amablemente», esto es, que, al menos en la forma, han de dar un poquito más de lo que es estrictamente obligatorio desde un punto de vista legal. También el banquero y la compañía de seguros entregan dinero y, por su lado, al cliente no se le ocurre, ni por un momento, portarse con ellos de forma liberal o amable, sino que da estrictamente aquello a lo que se había comprometido. Las cantidades de dinero que se emplean por ambas partes tienen distinta significación: para el banquero y la compañía de seguros, el dinero con el que operan es su mercancía; únicamente para el cliente es «dinero»

en el sentido que aquí nos interesa, esto es, un valor que puede emplear en la bolsa o en un seguro, pero sin estar obligado a ello; mientras que aquéllos no tienen ninguna posibilidad de elección, sino que únicamente pueden emplearlo en una dirección concreta, pues, que constituye su mercancía. Tal libertad de empleo concede al dinero del cliente una preponderancia frente a la cual la «amabilidad» de la otra parte constituye el equivalente. Cuando el que entrega el dinero da una sobrepaga, como ciertas formas de la propina, en el caso del pago al camarero o al cochero, la preponderancia del donador del dinero se manifiesta en la preferencia social que es presupuesto de la propina. Como todas las manifestaciones del dinero, ésta no se encuentra aislada dentro del sistema vital, sino que, por el contrario, pone más claramente de manifiesto uno de los fundamentos del mismo; esto es, que en toda relación, aquél a quien importa menos el contenido de la misma es el que se halla en situación de ventaja. Así manifestado, ello parece una paradoja ya que, cuanto más intenso es el anhelo con que buscamos una propiedad o una relación, más profundo y apasionado es su disfrute, puesto que es precisamente su altura la que determina la intensidad de la voluntad. Y ello justifica y explica, asimismo, la ventaja de aquel que menos anhela, ya que evidentemente, al esperar menos de la relación que el otro, será resarcido por medio de cualesquiera concesiones por parte del último, lo que también se manifiesta en las relaciones más finas y más íntimas. Visto desde el exterior, en toda relación basada en el amor, el que menos ama se encuentra en situación de beneficio; ya que el otro renuncia desde el principio a la explotación de la relación, está más dispuesto al sacrificio, y a cambio de una mayor cantidad de satisfacción también es más abnegado. De esta manera se establece una forma de justicia: como quiera que la cantidad del deseo corresponde a la cantidad de la felicidad, resulta justo que la configuración de la relación atribuya algún tipo de ventaja especial al que menos desea, que también él puede exigir, pues que es el que espera, el reservado, el que impone sus condiciones. Así, la ventaja del que entrega el dinero no constituye ninguna injusticia debido a que, al ser él quien generalmente menos desea algo en la transacción valor-dinero, la igualación de ambas partes se produce cuando la que desea más intensamente otorga al primero una ventaja por encima de la equivalencia objetiva de los valores de cambio. Conviene, sin embargo, no

olvidar que tal persona disfruta de la ventaja, no porque tenga el dinero, sino porque lo da.

La ventaja que el dinero extrae de su libertad frente a todos los contenidos y movimientos específicos de la economía se manifiesta también en otro tipo de fenómenos, cuyo carácter común es que incluso en mitad de las sacudidas más fuertes y más ruinosas de la economía la gente de dinero propiamente dicha acostumbra a obtener sus beneficios habituales e, incluso, a aumentarlos. Con todas las quiebras y existencias arruinadas que suelen ser tanto consecuencia de las caídas de precios como de las alzas desmesuradas en el mercado de mercancías, la experiencia ha demostrado como una regla que, en estos peligros, opuestos para vendedores y compradores, acreedores y deudores, los grandes banqueros obtienen sus ganancias acostumbradas. En su calidad de instrumento absolutamente indiferente en el movimiento económico, el dinero admite pago por sus servicios en toda dirección y en todas las velocidades de aquél. También ha de pagar a cambio de esta libertad: la falta de partidismo del dinero supone que varios partidos distintos, en competencia mutua, solicitarán al mismo tiempo al que lo posee, quien, a su vez, cae fácilmente en la sospecha de traición, al menos más fácilmente que cualquier otro que maneja valores cualitativamente determinados. A comienzos de la Edad Moderna, cuando las grandes potencias financieras de los Fugger, los Welser, los florentinos y los genoveses participaban en las decisiones políticas, especialmente en la reñida lucha entre los Habsburgo y el poder francés por la hegemonía en Europa, todos los partidos las consideraban con recelo continuo, incluso aquellos que habían recibido en préstamo enormes sumas de dinero. Nunca se podía estar seguro de los capitalistas; el mero negocio financiero no les hacía determinarse ni siquiera por un momento y el enemigo, al que ellos habían ayudado a combatir, no veía ningún problema en tratar de propiciárselos con solicitudes y ofrecimientos. El dinero posee aquella propiedad muy positiva a la que se acostumbra a designar con el concepto negativo de la falta de carácter. Lo característico de la persona a la que llamamos falta de carácter no es dejarse determinar por la dignidad interna y de contenido de las personas, las cosas y los pensamientos, sino ceder al poder cuantitativo con el que se impresiona un individuo. Así es, también, el carácter del dinero, libre de todo contenido específico y consistente tan sólo en pura cantidad, lo que proporciona a éste y a la persona que negocia con

él el matiz de la falta de carácter, esto es, el lado obscuro, casi lógicamente necesario, de aquellas ventajas del negocio pecuniario y de la específica valoración elevada del dinero frente a otros valores cualitativos. Esta preponderancia del dinero se manifiesta, en primer lugar, en la experiencia, ya mencionada, de que el vendedor es más interesado y más afanado que el comprador. Aquí aparece una forma extraordinariamente significativa para el conjunto de nuestra conducta con relación a las cosas: de entre dos clases de valores que se enfrentan y se pueden considerar como totalidad, la primera es decisivamente superior a la segunda, pero el contenido o ejemplar aislados de la segunda tiene ventaja con respecto al equivalente de la primera. Así, si se nos coloca en la situación de tener que elegir entre todos los bienes materiales y todos los bienes espirituales ideales, tendríamos que decidirnos por los primeros, puesto que renunciar a ellos sería lo mismo que aniquilar nuestra vida con todos sus valores ideales al mismo tiempo, mientras que tampoco dudaríamos en entregar cualquier bien material aislado a cambio de una ideal. Tampoco tenemos ninguna duda, pues, en lo relativo a nuestras relaciones con diversos seres humanos en qué medida una de ellas es más valiosa y menos prescindible, considerada en conjunto, que la otra; sin embargo, en los momentos y aspectos aislados de la relación, es posible que la que, como totalidad, nos parece más carente de valor, nos resulte la más agradable y la más atractiva. Así sucede, también, en la relación entre el dinero y los objetos concretos de valor: la elección entre el conjunto de estos últimos y la totalidad del primero pondría de manifiesto su falta intrínseca de valor, ya que en este caso tendremos meramente un medio, pero ningún fin al cual éste sirva; sin embargo, cuando la cantidad concreta de dinero se enfrenta a la cantidad concreta de mercancía, el cambio de la segunda por la primera se suele buscar, por regla general, con mayor interés que el intercambio inverso. Esta circunstancia no sólo es dominante entre los objetos en sí y el dinero en sí, sino, también, entre éste y las diversas categorías aisladas de mercancías. Una aguja aislada carece de valor, pero las agujas en sí son prácticamente imprescindibles y «no se pueden pagar en dinero». Infinidad de mercancías muestran la misma relación: la posibilidad de procurarse sin más un ejemplar aislado a cambio de dinero devalúa a aquél frente a éste; el dinero aparece como el poder dominante, que dispone sobre el objeto. Por el contrario, el tipo general de la mercancía, en su

conjunto y en su importancia, nos resulta inconmesurable en dinero y, frente a éste, tiene aquel valor que, debido a la sencillez de la reproductibilidad del ejemplar aislado, a menudo se oculta a nuestra conciencia. Así como el interés económico práctico casi exclusivamente se refiere a la pieza aislada o a una suma limitada de piezas, así, también, la economía monetaria ha conseguido que nuestro sensibilidad frente a los valores, al considerar las cosas, acostumbre a encontrar su importancia en su valor en dinero. Este se halla en relación recíproca con aquel interés predominante de poseer el dinero en lugar del objeto.

Todo lo cual desemboca, finalmente, en una manifestación universal a la que se puede llamar la regalía de la riqueza y que se podría comprar con el *«unearned profit»* (12) de la renta del suelo. El rico disfruta de ventajas que van más allá de lo que él mismo puede procurarse por medio de su dinero. El comerciante le trata con más consideración y le cobra menos que al pobre; todo el mundo, incluso aquellos que no esperan beneficiarse de su riqueza, le tratan con mayor deferencia que al pobre; a su alrededor se extiende un halo de prominencia indiscutible. En conjunto se puede observar cómo al comprador de la mercancía más costosa, al usuario de la clase superior en los trenes se les conceden toda clase de pequeñas preferencias; éstas tienen tan poco que ver con el valor real que aquéllos pagaron como la sonrisa amistosa con la que el comerciante vende su mercancía más cara; es decir, constituyen un añadido gratuito que únicamente le está vedado al consumidor de la mercancía más barata, sin que éste —y ello es, en cierto modo, quizá lo más duro de todo— tenga derecho a quejarse de un engaño real. Esto se manifiesta del modo más claro en un fenómeno absolutamente mínimo. En los tranvías de algunas ciudades hay dos clases, que cuestan dos precios distintos, sin que la superior ofrezca ninguna ventaja real o ninguna comodidad mayor. En realidad, con este precio superior lo que se paga es el derecho de estar exclusivamente con personas que también lo pagan, con el fin de separarse de los viajeros baratos. En este caso, las personas más acomodadas pueden conseguir una ventaja de modo inmediato gracias al hecho de que pueden pagar más dinero, no debido al equivalente real de una entrega pecuniaria. Visto desde fuera, ello implica lo contrario de la regalía, puesto que, de este

(12) Beneficio no ganado.

modo, los acomodados no reciben relativamente más, sino relativamente menos que los pobres, a cambio su dinero. No obstante, lo que sucede es que en este caso, la regalía del dinero alcanza una configuración negativa, pero especialmente clara: el adinerado consigue su ventaja sobre una cosa, sin rodeos, exclusivamente debido a que los demás no pueden emplear tanto dinero como él. La riqueza se considera incluso como una cualidad moral, lo que no solamente se manifiesta en el concepto de la respetabilidad o en la creencia popular de que la gente rica es «gente bien» o «público selecto», sino, también, en un fenómeno paralelo: que se trata al miserable como si tuviera la culpa de algo, que se aleja iracundamente al mendigo y que, incluso personas de buen talante, se piensan legitimadas en una actitud de superioridad con respecto a los pobres. En el año de 1536 se determinó que, en el caso de los oficiales cerrajeros de Estrasburgo, el lunes por la tarde habría de ser festivo para todos aquellos que tuvieran más de 8 cruzados de salario, con lo que se concedía un beneficio a los que estaban mejor situados que, según la lógica de la moral, hubiera debido ser para los necesitados. Precisamente éstos son los fenómenos perversos que produce la regalía del dinero: por ejemplo, el idealismo práctico, que supone la prestación de un trabajo exterior, gratuito y científico, se considera con mayor respeto en el caso de un hombre rico y también como más relevante éticamente que en el caso de un infeliz maestro de escuela. Esta usura de la riqueza, estas ventajas que otorga a su propietario, sin que él tenga nada que hacer para conseguirlas, están vinculadas a la forma monetaria del dinero. Pues todo ello es, evidentemente, manifestación o reflejo de aquella libertad ilimitada de aplicación que caracteriza al dinero frente a los demás valores. Por este motivo es por lo que el rico no solamente influye por medio de lo que hace, sino, también, por medio de lo que podría hacer: pasando por encima de lo que el rico puede hacer realmente con su ingreso y de lo que los demás obtienen de él, la fortuna está rodeada de un círculo de infinitas posibilidades de aplicación, como en el caso de un cuerpo astral, que se extiende más allá de sus propias dimensiones; esto resulta inequívoco también cuando recordamos que el lenguaje designa las grandes cantidades de dinero como fortuna (*«Vermögen»*) (13), esto es, el poder por

(13) Juego intraducible de palabras. En alemán, fortuna (Vermögen) es, también, el sustantivo del verbo poder (vermogen) y significa, al mismo tiempo, capacidad, etc.

antonomasia, el estar en situación de hacer algo. Todas estas posibilidades de las que, en realidad, únicamente una pequeña parte puede convertirse en realidad, quedan saldadas desde un punto de vista psicológico, se condensan en la expresión de un poder que no se puede determinar exactamente y que rechaza toda especificación de su posible resultado; un poder de un tipo tanto más extenso e impresionante, cuanta mayor movilidad tiene la fortuna, cuanto mayor es la facilidad para aplicarla a un fin determinado, esto es, cuanta mayor es la facilidad para convertirla en dinero y cuanto más rápidamente el dinero se convierte en instrumento o punto de transición sin ninguna cualificación teleológica. La pura potencialidad que representa el dinero, en la medida en que es un mero medio, se concentra en una idea de poder y de importancia que también se puede emplear como poder e importancia concretos a favor del propietario del dinero; algo así como el aliciente de una obra de arte no se compone tan sólo de su contenido y de las reacciones espirituales unidas a ella con necesidad objetiva, sino, también, de todas las combinaciones de sentimientos, casuales, individuales e indirectos que, aquí de un modo y allí de otro, sugiere aquélla y cuya suma indeterminada constituye la totalidad de su valor y de su importancia para nosotros.

Pertenece a la esencia de esta regalía, si está correctamente explicada, que se ha de manifestar de forma tanto más completa cuanto más enteramente se realiza la probabilidad y la libertad de elección de su empleo, merced a la situación de conjunto de su propietario. Esto apenas si se da entre los pobres, puesto que, como quiera que su ingreso monetario está determinado de antemano, ya que sólo alcanza para las necesidades elementales de la vida, únicamente permite un escasísimo margen para la elección entre las diversas posibilidades de aplicación. Este margen se ensancha al aumentar el ingreso, de manera que cada incremento del último fomenta la aparición de la regalía en la medida en que ésta se aleja de la satisfacción de las necesidades elementales, generales y predeterminadas; es decir, toda parte que se suma al ingreso existente proporciona un incremento superior de aquella regalía, por supuesto, por debajo de un límite, ya que, por encima de él, todas las partes del ingreso tienen igual cualificación. En este punto es posible comprender el fenómeno en cuestión en una de sus consecuencias especiales y, especialmente, en razón de una reflexión rica en resultados.

Muchos bienes son tan abundantes que no pueden ser consumidos por los miembros más ricos de la sociedad, sino que para poderlos vender, se han de ofrecer también a las capas menos ricas y hasta a las más pobres de la sociedad. Por este motivo, tales mercancías no deben ser más caras de lo que estos sectores, en el caso más extremo, pueden pagar. Esto se podría llamar la ley de la limitación consuntiva del precio: una mercancía no puede ser nunca más cara de lo que pueda pagar la clase más pobre a la que se ha de ofrecer. Aquí cabe ver una traslación de la teoría del límite de beneficio de lo individual a lo social: la unidad de medida para la formulación del precio ya no es la necesidad menor que se puede cubrir con una mercancía, sino la necesidad del sector inferior. Este hecho implica una enorme ventaja para el adinerado, puesto que, de este modo, dispone de los bienes más indispensables a un precio mucho más bajo del que estaría dispuesto a pagar si se le exigiera. Al tener que comprar los bienes necesarios para la vida, el pobre los hace baratos para el rico. Si éste tuviera que dedicar a las necesidades primarias (alimentación, vivienda, vestidos) una parte proporcional de su ingreso igualmente grande que el pobre, a pesar de todo, en cifras absolutas, siempre podría dedicar más al consumo de lujo. Sin embargo, tiene la ventaja adicional de que puede atender a sus necesidades más urgentes con una parte relativamente mucho más pequeña de su ingreso que el pobre. Con lo que le sobra tiene libertad de elección en el empleo del dinero y este poder económico real suyo es el que le hace objeto del respeto y la preferencia generales. Los medios pecuniarios del pobre no están rodeados por esta esfera de posibilidades ilimitadas porque, desde un principio y de modo inmediato e inequívoco, están destinados a fines muy concretos. En manos del pobre, éstos tampoco son «medios», en el mismo sentido abstracto y puro que lo son en las del rico, porque el fin ya los determina de antemano, los colorea y los dirige, razón por la cual, también, nuestro lenguaje, que es muy matizado, designa a aquél que tiene grandes cantidades de dinero como una persona «con medios». La libertad que va unida a estos medios produce, además, en otro sentido, una regalía. Si los funcionarios públicos carecen de sueldo, ello da como resultado que solamente gentes acomodadas pueden ocupar puestos importantes; de esta manera, el general de la liga aquea tenía que ser una persona acomodada, en el mismo sentido que, al menos hasta hace poco tiempo, un parlamentario británico; de esta manera, también,

en los países que pagan muy poco a sus funcionarios, se crea una especie de plutocracia, una sucesión hereditaria de los puestos públicos más elevados dentro de unas pocas familias. El carácter no retribuido de los cargos, pensado para separar el interés monetario del interés por el servicio, lo que logra es convertir la posición de funcionario, con todos los honores, el poder y las posibilidades que ofrece, en un anejo de la riqueza. Y que esto se vincula a la forma pecuniaria de la riqueza se demuestra por el hecho de que solamente ésta, debido a su indiferencia teleológica permite a la persona la disposición libre de su tiempo, lugar de residencia y ocupación. Como vimos más arriba, la riqueza consigue honores por sí misma y, al mismo tiempo, utilizando indebidamente el doble sentido del término «mérito», disfruta de una especie de valoración moral; esta situación no hace sino condensarse en el caso de las funciones públicas no retribuidas, que porporcionan el poder de los cargos más elevados, innaccesibles a los pobres. Y con esto suele ir unida, también, la regalía de la gloria del sacrificio por la Patria que, aunque suele estar ganada, no se le alcanza a la mera posesión del dinero a través de motivaciones éticas, sino, por así decirlo, por medio de caminos técnicos. Subiendo un escalón más, podemos observar lo mismo cuando, a fines de la Edad Media, por ejemplo, en Lübeck, las gentes acomodadas participaban de buen grado en varias hermandades con el fin de atender con mayor seguridad al cuidado de sus almas. La iglesia medieval ofrecía diversos medios técnicos para la consecución de los bienes religiosos, medios que solamente eran accesibles a los ricos y que, además, más allá de sus fines trascendentales, incorporaban también una cantidad de prestigio y ventajas terrenas, como era el caso con la participación en varias hermandades, que constituían su añadidura no pagada. La siguiente regalía muestra, más bien en una vertiente puramente psicológica, la superación de los límites de fortuna expresados hasta ahora. En el caso de objetos que se encuentran muy por encima de las posibilidades de una persona, la cuestión de cuánto cuestan, carece ya de importancia. Esto quiere decir mucho más y es más profundo de lo que va unido a la expresión en el lenguaje habitual. Mientras los ingresos están determinados de algún modo para ciertos empleos, todo gasto está inevitablemente lastrado con el pensamiento del empleo necesario de dinero. Para la mayoría de la gente, entre el deseo y la satisfacción se interpone la cuestión de ¿cuánto cuesta?, que implica una cierta

materialización de las cosas, excluída para el aristócrata del dinero. Quien posee dinero por encima de cierta cantidad obtiene, así, la ventaja complementaria de poderle despreciar. El estilo de vida que no necesita preguntar por el valor en dinero de las cosas tiene un extraordinario aliciente estético y, si ha de elegir, puede decidirse por puntos de vista objetivos, exclusivamente según el contenido y la significación de los objetos. En muchos casos el dominio del dinero reduce la peculiaridad de las cosas y la conciencia de ésta y, al propio tiempo, tampoco es posible olvidar los casos en que el dinero las aumenta: las cualidades de los objetos tienen, al menos, la probabilidad psicológica —aunque se realice escasas veces— de aparecer tanto más individualizadas cuanto más claramente se proyecta lo que les es común, el valor económico, sobre una construcción externa localizándose en ella. Por cuanto aquel estilo de vida no se ocupa del dinero, tampoco sufre las desviaciones ni las sombras que recaen sobre la calidad y el valor puramente objetivos de las cosas, a través de las relaciones del precio en dinero, que son intrínsecamente ajenas aquéllos. Aunque el menos rico también puede comprar el mismo objeto que el rico, éste disfruta, además, de la regalía psicológica de la ligereza, la inmediatez, la brevedad de la consecución y el disfrute que, para aquél, quedan enturbiadas por la cuestión del sacrificio del dinero. Aunque a continuación vamos a ver cómo la saciedad, por el contrario, al suponer un achatamiento de la peculiaridad y del aliciente objetivo de las cosas, constituye el defecto de la riqueza dineraria, ello no es prueba alguna en contra de lo que se ha expuesto más arriba, sino a favor de la esencia del dinero: esta es, a través de su alejamiento de toda determinación propia, reunir los caminos completamente opuestos de la vida interior y exterior para convertirse en un instrumento de configuración y representación decisivas en su dirección peculiar. En esto reside la importancia incomparable del dinero para la historia de la evolución del espíritu práctico; con él se alcanza la mayor reducción posible de la peculiaridad y unilateralidad de todas las construcciones empíricas. Lo que se pudiera llamar la tragedia de la formación humana de conceptos, esto es, que el concepto más elevado tiene que pagar la extensión, por medio de la cual abarca un número creciente de singularidades, con un vacío creciente en contenido, alcanza su configuración práctica más perfecta en el dinero, o sea, la forma del ser cuyas vertientes

son la generalidad y la falta de contenido, se convierte en el dinero en un poder real, cuya relación respecto a toda contraposición de los objetos de la circulación y sus medios espirituales se pueden interpretar, al mismo tiempo como dominio y como servidumbre. La regalía no es más que una manifestación de esta esencia metafísica, por así decirlo, de la posesión del dinero, o sea, que trasciende todo empleo particular y que, como es el medio absoluto, implica la posibilidad de todos los valores, como el valor de todas las posibilidades.

De la esfera de acción de estas relaciones vamos a extraer ahora un segundo orden. Su importancia instrumental, puesta de manifiesto por encima de todos los objetivos específicos, tiene como consecuencia que el dinero sea el centro de interés y el dominio real de aquellos individuos y clases cuya posición social los aísla de una serie de objetivos personales y sociales. Los libertos romanos no podían alcanzar la ciudadanía completa, con todas sus posibilidades, lo que explica que se dedicaran de preferencia al negocio del dinero; ya en Atenas, con la aparición del puro negocio de dinero, en el siglo IV, el banquero más rico, Pasion, había comenzado su carrera como esclavo. En Turquía, los armenios, una raza despreciada y a menudo perseguida, suele ser la de los comerciantes y financieros; igual que en España, en condiciones similares, lo eran los moriscos. En la India, estos fenómenos son comunes: por un lado, los parsis, muy oprimidos socialmente y que sólo pueden moverse con grandes precauciones, suelen ser cambistas o banqueros; por otro lado, en muchas partes del sur de la India, los negocios pecuniarios y las riquezas se encuentran en manos de los Chetis, una casta mixta que a causa de su falta de pureza tiene escaso prestigio. Por esta misma razón, en su situación arriesgada y angustiosa, los hugonotes se dedicaron con intensidad creciente al negocio dinerario, y lo mismo hicieron los cuáqueros en Inglaterra. En realidad es muy difícil excluir a nadie del negocio en dinero, en principio porque todos los caminos posibles conducen a él. Y más difícil aún es excluir del negocio dinerario puro, debido a que precisa menos condiciones previas técnicas que cualquier otro y que por eso evita con mayor facilidad la fiscalización y la intervención y, además, porque el necesitado de dinero, por lo general, se encuentra en una situación angustiosa, en la que tratará de buscar a la persona más despreciable en el peor de los escondrijos. Y como quiera que la persona que por algún motivo está en una situación ilegal no puede ser apartada

de la esfera del mero interés pecuniario, entre ambas determinaciones surge una asociación que resulta eficaz en varias direcciones: así, por un lado, al puro traficante en dinero le amenaza un desclasamiento social, frente a cuya percepción él sólo puede oponer su poder y su carácter imprescindible y, por otro lado, a los vagabundos medievales, con los que se cometían todo género de injusticias, en cuestiones de dinero se les hacía justicia. El mismo resultado se da cuando la exclusión de elementos sociales de los derechos y prerrogativas de los ciudadanos no se produce por medio de consideraciones legales o por cualquier otra determinación impuesta sobre ellos, sino a causa de una renuncia voluntaria por su parte. Cuando los cuáqueros alcanzaron la igualdad de derechos políticos se separaron por sí mismos de los intereses de la comunidad: no juraban, con lo que no podían ocupar ningún cargo público, rechazaban todo lo que tiene que ver con la ornamentación de la vida, hasta el deporte, y tuvieron que abandonar la agricultura porque se negaban a entregar el diezmo de la Iglesia. Por este motivo, con el fin de conservar siquiera algún interés vital exterior, tenían que orientarse hacia el dinero como lo único cuyo camino no les estaba vedado. En correspondencia con esto se ha señalado que en la vida del guardián del señor falta todo contenido de conciencia, arte o sociabilidad alegre y que al lado del interés religioso aquélla sólo conoce la mera alegría en el negocio como impulso práctico. En este sentido, la laboriosidad y la codicia de muchos servidores del señor y pietistas no sería un signo de hipocresía, sino una señal de una cristiandad enferma, que huye ante los intereses culturales y que no tolera nada terrenal elevado junto a sí, sino, todo lo más, algo terrenal miserable. Incluso para los escalones opuestos en la jerarquía social es evidente que tras la desaparición de todos los demás intereses el que radica en el dinero sigue siendo el último, el más tenaz, el superviviente. El hecho de que la nobleza francesa del *ancien régime* abandonara sus deberes sociales se debe a la creciente centralización del Estado, el cual se ocupó directamente de la administración de las zonas agrarias. Al arrebatar el Estado a la nobleza todas las funciones de dominio intrínsecamente valiosas, la propiedad agraria ya no tenía ningún sentido para ésta como no fuera el de extraer de ella tanto dinero como fuera posible. Este era el último punto de interés, del que no se podía separar a la nobleza y al que se reducía todo lo que antes suponía una vinculación viva entre el noble y el campesino y de la

cual el primero había sido apartado. Si esta última posibilidad, que no se puede eliminar, convierte al negocio pecuniario en *ultima ratio* de elementos socialmente perjudicados y oprimidos, también el poder del dinero influye de modo positivo a favor de ellos, en el sentido de que pueden obtener posición, influencia y prerrogativas allí donde están excluidos de alcanzar un posterior desarrollo de la personalidad por medios directos de rango social, como son la cualidad de funcionario o determinadas profesiones que les estuvieran reservadas. Puesto que si el dinero es un mero medio y esto lo es en sentido absoluto y así rechaza toda especificación previa por medio de cualquier determinación objetiva, también es el *terminus a quo* incondicional respecto de todo, como es el *terminus ad quem* incondicional de todo. Por este motivo también aparecen manifestaciones correspondientes allí donde no se da ninguna exclusión de un grupo concreto de los órdenes intencionales de los demás, sino que la misma configuración teleológica se extiende sobre todo el grupo. De los espartanos se dice que como tenían prohibido todo interés económico en sí, les caracterizaba una gran codicia. Parece ser que la pasión por la propiedad, cuyo reparto había ordenado malamente la constitución de Licurgo, se manifestaba precisamente donde tenía un carácter menos específico y donde su limitación resultaba más difícil de llevar a cabo. También se dice que en relación con el disfrute real de la propiedad, durante mucho tiempo en Esparta no hubo grandes diferencias entre los ricos y los pobres y que los ricos no vivían mejor que los pobres: con tanto mayor motivo tenía que concentrarse la pleonesia (14) en la posesión pura del dinero. En otro aspecto muy distinto, toda esta relación es eficaz: un fragmento de Eforos dice que Egina se convirtió en un lugar comercial tan importante porque la falta de fertilidad del suelo había obligado a los habitantes a concentrarse en el comercio y Egina es el primer lugar en toda la Hélade donde se acuñaron monedas. Como el dinero es el punto general de cruce de los órdenes de finalidad, que van de un extremo del mundo económico al otro, toma todo de todos. En la época en que la maldición de la «deshonra» todavía pesaba mucho sobre determinadas profesiones, se admitía dinero, sin embargo, hasta de los verdugos, aunque se procuraba buscar

(14) En griego, eco. Se refiere al intento de sobresalir en la vida pública sin poseer conocimientos especiales. El concepto es creación de Max Scheler, quien entendía reflejar con él un rasgo característico de la sociedad de masas.

a uno honorable de quien se pudiera aceptar. A partir de la comprensión de este poder superior, Macaulay defendía la emancipación de los judíos con el argumento de que sería una contradicción negarles los derechos políticos cuando gracias a sus fortunas poseían la sustancia de los mismos. Los judíos podían comprar electores, influir en los reyes y, como acreedores, podían dominar a sus deudores de forma que los derechos políticos no eran nada más que la finalización formal de lo que ellos ya poseían. A fin de arrebatarles realmente los derechos políticos habría que matarles y robarles; si se les dejara su dinero, *so we may take away the shadow, but we must leave them the substance* (15); esta es una expresión altamente característica para la comprensión teleológica del concepto de dinero, y ello debido a que desde un punto de vista de puro contenido se podría considerar que la posición social, política o personal es un valor real y sustancial, mientras que el dinero que en sí es la simbolización vacía de otros valores, no es más que una mera sombra.

No es preciso señalar que aquella correlación entre la concentración en el interés pecuniario y la situación social de menoscabo encuentra su ejemplo más completo en los judíos. En relación con ellos, pues, solamente hemos de poner de manifiesto dos puntos de vista que parecen especialmente importantes para la significación esencial del dinero, que aquí estamos considerando. Debido a que la riqueza de los judíos consistía en dinero, constituían un objeto de explotación especialmente buscado y fructífero; ninguna otra forma de propiedad se puede incautar de modo tan rápido, tan simple y con tan pocas pérdidas. Así como los bienes económicos, en lo referente a su adquisición, se pueden ordenar en una escala de racionalidad según el trabajo que implican, del mismo modo en razón de su adquisición por medio del robo. Si se arrebata a alguien su propiedad en tierra no se podrán realizar directamente las ventajas de este botín —salvo que se cambie de modo inmediato por dinero—, pues para ello se precisan tiempo, esfuerzo e inversiones. Los bienes muebles ya son más prácticos, a pesar de todas las diferencias que existen entre ellos: en la Inglaterra medieval, por ejemplo, el algodón era lo más apropiado a este respecto, era *a sort of*

(15) Les arrebataremos la sombra, pero habremos de dejarles la sustancia.

circulating medium (16), en el que el Parlamento autorizaba impuestos a los reyes y al que éstos recurrían cuando querían obtener dinero de los comerciantes. El dinero constituye el punto extremo en esta escala. Este mismo carácter del dinero, liberado de todo condicionamiento específico, que en su situación de parias hacía que los judíos lo tuvieran como el objeto de negocios más adecuado y con menos probabilidades de fracaso, también le convertía en el estímulo más apropiado y más inmediato para explotar a aquéllos. Las expulsiones medievales de judíos no constituyen ninguna prueba en contrario, sino que muestran, por otro lado, el poder que adquiría el dinero, debido precisamente a estos rasgos; en algunas ciudades los judíos expulsados fueron los más ricos; en otras, al revés, los más pobres.

La relación de los judíos con el dinero se manifiesta, además, en un sistema sociológico que también expresa aquel carácter del dinero. La función que el extranjero cumple dentro del grupo social le remite, desde un principio, a las relaciones que se establecen con él por medio del dinero, sobre todo debido a la posibilidad de su transporte y valoración del dinero, que va más allá de los límites del grupo social. La relación entre el dinero y el extranjero ya se anuncia en una manifestación en ciertos pueblos primitivos. En éstos el dinero consiste en signos que son introducidos desde el exterior, de modo que, por ejemplo, en las islas Salomón o en Ibo, en Niger, hay una especie de industria que consiste en fabricar signos pecuniarios de moluscos u otras cosas que no encuentran curso como dinero en el lugar de fabricación, sino en las zonas vecinas, a las que se exportan. Esto nos recuerda a la moda que suele ser más apreciada y más poderosa cuando es importada de fuera. El dinero y la moda son configuraciones de acciones sociales recíprocas y parece como si los elementos sociales, a veces, como los ejes oculares, convergen más fácilmente en un punto lejano. El extranjero, como persona, está interesado en el dinero, sobre todo por las mismas razones que lo hacen valioso para el que está privado de derechos: porque le procura posibilidades que son accesibles mediante formas especiales y objetivas y mediante relaciones personales al ciudadano de pleno derecho y al nativo; hay que recordar que eran extranjeros los que ante el templo babilonio arrojaban el dinero al regazo de las muchachas, a cambio del cual éstas se prostituían. La conexión entre la importancia so-

(16) Una especie de medio de circulación.

ciológica del dinero y la del extranjero tiene aún otra vertiente. El negocio financiero puro es, evidentemente, algo secundario; el interés pecuniario central se manifiesta más bien principalmente en el comercio. Por razones obvias, en el comienzo de los movimientos económicos el comerciante es un extranjero. Mientras los círculos económicos son pequeños y carecen de una división refinada del trabajo, el intercambio o la compra inmediatos son suficientes para atender al reparto necesario; la necesidad del comerciante se manifiesta por primera vez cuando se pretenden alcanzar los bienes que se producen en alguna parte alejada. Pero lo decisivo de esta relación se manifiesta también en una propiedad inversa: no solamente el comerciante es un extranjero, sino que el extranjero suele estar dispuesto a convertirse en un comerciante. Esto se pone de relieve en cuanto el extranjero no se halla solamente de paso, sino que se instala y trata de encontrar una ocupación duradero dentro del grupo: en las *Leyes* de Platón se prohíbe a los ciudadanos la propiedad del oro y de la plata y todo comercio y negocio se reserva a los extranjeros. De esta manera, la razón por la que los judíos se convirtieron en un pueblo de comerciantes reside en su opresión, pero también en su dispersión por todos los países. Ya durante el último exilio en Babilonia los judíos ingresaron en el negocio de dinero que hasta entonces les había sido desconocido; asimismo hay que recordar que también son los judíos de la diáspora los que cada vez en mayor número se dedicaron a esta profesión. Las gentes dispersas, que se integran en círculos culturales más o menos cerrados, difícilmente echan raíces o encuentran una posición libre en la producción, por lo que han de dedicarse al intercambio, que es mucho más elástico que la producción primaria misma y cuyo margen de acción se puede ensanchar casi ilimitadamente por medio de combinaciones formales y que por este motivo puede admitir al que procede de fuera, no en razón de las raíces que haya echado dentro del grupo. El rasgo más profundo de espiritualidad judía, esto es, la capacidad de moverse mucho mejor entre las combinaciones lógico-formales que en la producción intrínsecamente creadora seguramente está en relación recíproca con esta situación histórico-económica. En su calidad de extranjero, sin vínculos orgánicos con su grupo económico, el judío estaba destinado al comercio y a su sublimación en el puro negocio del dinero. Con una clarividencia muy curiosa respecto a la situación de los judíos, un estatuto de Osnabrück, en el año de 1300, les autorizaba, excep-

cionalmente, a exigir un interés semanal de un pfennig en el marco, esto es, un 36,1/9 por 100 anual, cuando la cantidad más alta que se podía exigir era del 10 por 100. Importancia específica tenía el hecho de que el judío no solamente era el extranjero con respecto a la raza, sino también el extranjero con respecto a la religión. En consecuencia, como para él no tenía validez la prohibición medieval del préstamo a interés, resultaba la persona adecuada para la actividad del prestamista. Es precisamente el alejamiento de la propiedad agraria el que fue causa originaria de los elevados intereses que los judíos exigían: éstos nunca podían estar seguros de las deudas en tierras, y además siempre tenían que temer que el poder superior anulara su derecho (así lo hizo el rey Wenzal para el Franco Condado en 1390, Carlos IV en 1347 para el condado de Nürenberg, el duque Enrique de Baviera en 1338 para los ciudadanos de Straubing, etc.). En sus empresas y en sus préstamos, el extranjero siempre necesita una tasa de riesgo más elevada. Esta conexión no solamente se da entre los judíos, sino que está tan enraizada en la esencia del comercio y del dinero, que al mismo tiempo domina a una serie de otros fenómenos. Aquí vamos a mencionar tan sólo alguno de la Edad Moderna. Las bolsas mundiales del siglo XVI en Lyon y Amberes recibieron su carácter gracias a los extranjeros, debido sobre todo a la libertad comercial casi ilimitada de que gozaba el comerciante extranjero en aquellos lugares. Y esto, a su vez, se halla en conexión con el carácter dinerario de estas plazas: la economía del dinero y la libertad de comercio tienen relaciones muy profundas, a pesar de lo oscurecidas que puedan estar debido a contingencias históricas y a las prácticas erróneas de gobierno. Precisamente la función dineraria que cabe al extranjero es la que muestra más claramente aquella relación. La importancia financiera de muchas familias florentinas en la época de los Medici descansaba sobre el hecho de que, habiendo sido expulsadas por éstos, que les habían arrebatado el poder político, estaban obligadas a recuperar su fuerza y su significación en el extranjero por medio de los negocios pecuniarios, puesto que no podían ejercer ningún otro. Resulta también interesante observar cómo ciertas manifestaciones paralelas, aparentemente opuestas, si se examinan de cerca, muestran exactamente la misma relación. Cuando Amberes era la ciudad indiscutida del comercio mundial, en el siglo XVI, su importancia residía en los extranjeros, esto es, en los italianos, españoles, portugue-

ses, ingleses y alemanes del Norte que se habían instalado allí y que intercambiaban sus mercancías. Los nacidos en Amberes tenían escasa función en el comercio de mercancías y su principal actividad consistía en ser comisionados o participar en el comercio del dinero como banqueros. En esta sociedad internacional, unificada por medio de los intereses del comercio mundial, el nativo realizaba la función que, de otro modo, correspondería al extranjero; lo decisivo aquí es la relación sociológica entre un gran grupo e individuos aislados, extranjeros en él: precisamente por la falta de relación de éstos con los intereses más concretos están obligados al negocio de dinero. Por supuesto, en la mayoría de los casos esta relación se establecerá entre el nativo y el extranjero, pero aun cuando los anglosajones se habían incorporado a la población británica —en la medida en que ésta no había sido expulsada—, la llamaban «los extranjeros»; y allí donde, como sucedía en Amberes, los extranjeros constituían el grupo mayor y los nativos la minoría repartida dentro de él, se puede demostrar en el resultado que la misma causa sociológica tiene los mismos efectos sociológicos, mientras que la cuestión de qué personas han nacido en la comunidad y qué personas son extranjeras carece de importancia en sí. Por encima de las llamadas razones privadas por las cuales el extranjero dentro de un grupo se dedicaba al comercio y, específicamente, al comercio de dinero, nos encontramos con que las grandes transacciones de los banqueros de la Edad Moderna suelen tener lugar en el extranjero. El dinero está emancipado así de las limitaciones locales de la mayoría de los órdenes teleológicos, porque es el eslabón intermedio entre cualquier punto de partida y cualquier punto de llegada; y si, por así decirlo, todo elemento del ser histórico busca aquella forma de acción en la que puede expresar del modo más puro su carácter específico y la fuerza que le es propia, este capital temprano de la Edad Moderna, al igual que en el afán de expansión de los impulsos juveniles, busca una explicación en la que su poder de superar el espacio, su aplicación general y su falta de partidismo alcancen la conciencia más intensa. El odio del pueblo hacia las grandes casas financieras dependía, esencialmente, del hecho de que sus propietarios, y muchas veces sus representantes, acostumbraban a ser extranjeros: era el odio del sentimiento nacional contra lo internacional, de la peculiaridad, que es consciente de su valor específico y que al mismo tiempo se siente violentada por una fuerza indiferente, falta de carácter, cuya esencia personifica en lo extran-

jero; esto se corresponde por completo con la aversión que la masa popular ateniense, de carácter conservador, sentía contra el intelectualismo de los sofistas y de Sócrates, contra este nuevo y extraño medio de poder del espíritu que, de modo neutral y sin afectividad, como el dinero, mostraba su poder ridiculizante, a menudo destruyendo las limitaciones que todos habían aceptado por herencia común. A ello hay que añadir como otra objetivación más de esta tendencia del dinero, que la enorme extensión de los negocios pecuniarios por entonces originaba las guerras sin fin entre el Emperador y el Rey de Francia, o las guerras de religión en los Países Bajos, en Alemania o en Francia. La guerra, que de modo inmediato es un movimiento completamente improductivo, se apoderaba por completo de los medios financieros y ocasionaba así una enorme proliferación del comercio de mercancías en especie —que siempre está más ligado a cada localidad— por medio del comercio del dinero. Incluso cabe decir que los rumbos tomados por el gran capital en el extranjero, a través de estos rodeos, resultaba traidor a la patria. Los reyes franceses han hecho durante mucho tiempo la guerra a Italia con ayuda de los banqueros florentinos y con el apoyo del dinero teutón han arrebatado Lorena y, posteriormente, Alsacia al imperio alemán; los españoles se han servido de los poderes financieros italianos con el fin de dominar a Italia. Solamente en el siglo XVII se ha procurado acabar en Francia, Inglaterra y España con ese revoloteo del dinero, en el que éste manifestaba el carácter libre de su condición de medio y se ha intentado cubrir las necesidades de capital de los gobiernos dentro de cada país. El hecho de que las finanzas de la Edad Contemporánea se han vuelto a convertir en internacionales desde muchos puntos de vista tiene una significación muy distinta: ya no hay «extranjeros» en aquel sentido antiguo, las relaciones comerciales, sus usos y determinaciones jurídicas aun en los países más alejados van creando un organismo que cada vez tiene una función más unificadora. El dinero no ha perdido aquel carácter que antaño le convirtió en el dominio específico del extranjero, sino que por medio de la ampliación y diversificación de los órdenes teleológicos que se entrecruzan en él cada vez se ha elevado más hacia lo abstracto y lo incoloro. La contradicción que existía a este respecto entre el nativo y el extranjero ha desaparecido, debido a que la forma monetaria que antes tenía ésta se ha extendido a la totalidad de la circulación económica. Como si estuviera reducida a una representación en mi-

niatura, la función del extranjero en lo relativo al dinero se traduce en el consejo que el autor oyó dar una vez: con dos tipos de seres humanos hay que evitar los negocios de dinero: con el amigo y con el enemigo. La objetividad indiferente del negocio pecuniario se manifiesta en un caso en un conflicto con la personificación de la relación, que no siempre se puede solucionar; en el otro caso, la misma situación de propósitos enemigos recibe un mayor margen de maniobra en íntima conexión con el hecho de que nuestras formas legales para la economía monetaria nunca son bastante precisas para eliminar con seguridad el perjuicio malintencionado. El interlocutor adecuado para el negocio pecuniario —en el que, como se ha dicho con razón, desaparece toda intimidad— es la persona que nos resulta intrínsecamente indiferente y que no está ni a favor ni en contra de nosotros.

II

En lo que antecede se ha dado como presupuesto el hecho del sentimiento del valor, cuya evidencia puede engañarnos en cuanto a su importancia. El dinero es valioso para nosotros porque constituye el medio para la consecución de valores, pero también podría decirse, aunque no es más que el medio para conseguir valores. Puesto que desde un punto de vista lógico no es necesario en absoluto que el matiz del valor, que reside en el objetivo final de nuestra actividad, se transfiera a los medios que, en sí y sin interpolación en el orden teleológico, resultarían completamente ajenos a los valores. Esta transferencia de valores se produce en razón de puras conexiones exteriores y se ordena en una forma muy general de nuestros movimientos espirituales a la que podríamos llamar la expansión psicológica de las cualidades. Cuando un orden objetivo de productos, fuerzas y acontecimientos contiene un eslabón que provoca determinadas reacciones subjetivas en nosotros (alegría o tristeza, amor u odio, sentimientos valorativos positivos o negativos), nos parece que este valor no se aferra a su portador inmediato, sino que también hacemos que otros eslabones del orden, que no son tan destacados, puedan participar en él; y esto no se da solamente en el caso de órdenes teleológicos, cuyo eslabón final irradia su importancia a todas las causas de su realización, sino también en el caso de otras vinculaciones de los elementos: todos los miembros de una familia participan de la honra o la degradación de

uno de ellos; los productos más insignificantes de un gran poeta gozan de una valoración que en sí no les corresponde, debido a que los otros eran importantes; la inclinación o el odio del individuo, originados en su posición política de partido, se extienden a aquellos puntos del programa del partido frente a los cuales, en y para sí, actuaría de modo indiferente o con sentimientos opuestos; el amor hacia un ser humano, que surge del sentimiento de simpatía por uno de sus rasgos esenciales, abarca, por último, el conjunto de la personalidad y, con ella, una serie de propiedades y expresiones con la misma pasión a la que éstas, sin aquella interdependencia, no tendrían derecho. Dicho brevemente, cuando quiera que una multiplicidad de personas o de cosas se ofrezca como una unidad por medio de cualquier vinculación, el sentimiento de valor que origina un elemento aislado corre por todas las raíces del sistema y abarca a todos los demás elementos que en sí son extraños a este sentimiento. Precisamente debido a que los sentimientos valorativos no tienen nada que ver con la estructura de las cosas mismas sino que consiguen su inalcanzable esfera más allá de aquéllas, no se atienen rígidamente a sus limitaciones lógicas, sino que se extienden con cierta libertad sobre las relaciones de las cosas justificadas objetivamente. Si hay algo irracional en el hecho de que los puntos álgidos relativos de la vida espiritual coloreen a los otros, aunque éstos no se eleven de por sí hasta aquellas cualidades superiores, ello explica asimismo también la riqueza del alma y su necesidad intrínseca de agotar tales determinaciones y valores, en toda la medida de su resonancia en las cosas, sin inquirir temerosamente por la base legal según la cual cada uno establece el derecho a su parte.

La forma más racional y más aclaratoria de esta expansión de las cualidades es, por supuesto, el orden final. En realidad, éste tampoco parece ser absolutamente imprescindible, puesto que la importancia que el medio, indiferente en sí, alcanza debido a que realiza un fin valioso, no tiene por qué consistir en un valor transferido, sino que puede ser una categoría propia que habría podido surgir de la extraordinaria frecuencia e importancia de esta configuración. De hecho, sin embargo, la expansión psicológica ha invadido la cualidad valorativa y únicamente ha dejado existir la diferencia según la cual se acostumbra a ver como absoluto el valor del objetivo final y como relativo el del medio. En el sentido práctico, que aquí se tiene en cuenta, absoluto es el valor de las cosas en las cuales se de-

tiene definitivamente un proceso volitivo. Por supuesto, esta detención no tiene por qué ser ningún cese extendido en el tiempo, sino solamente la terminación de un orden de inervaciones, de modo que cuando éstas se han extinguido en el sentimiento de satisfacción, la supervivencia de la voluntad se manifiesta en otras inervaciones nuevas. Por el contrario, un objeto es relativamente valioso cuando su carácter de valor está determinado por el hecho de que su realización, a su vez, condiciona la de un valor absoluto; la relatividad se muestra en que pierde su valor en el momento en que con respecto al mismo fin otro medio demuestra ser más eficaz o más accesible. La contradicción entre el valor absoluto y el relativo tiene tan poco que ver con la contradicción entre el subjetivo y el objetivo, de la que hemos tratado más arriba, que en realidad la primera contradicción se puede expresar tanto dentro de las valoraciones subjetivas como de las objetivas. Hasta ahora hemos tratado los conceptos de valor y de fin de modo bastante indiferenciado; en realidad, en todos estos respectos, valores y fines son solamente lados distintos de una y la misma manifestación: la idea objetiva, que es un valor, de acuerdo con su importancia teórica y sensible, es un fin según su importancia práctica y volitiva.

No obstante, las energías espirituales, que establecen las diversas clases de valores y fines, son de carácter muy distinto. En todas circunstancias, la creación de un fin último solamente es posible mediante un acto espontáneo de voluntad, mientras que el valor relativo incondicional de un medio solamente se puede reconocer por medio de un conocimiento teórico. La determinación del fin se establece por razón del carácter, el estado de ánimo y el interés; la orientación, sin embargo, nos la impone el carácter de las cosas; la fórmula que domina tantas situaciones vitales, esto es, que lo primero lo tenemos gratuitamente, mientras que en lo segundo ya somos esclavos, en ninguna parte es tan válida como en la esfera teleológica. Con todo, esta oposición en la que se manifiesta como ser objetivo la rica relación de nuestras fuerzas interiores no consigue impedir que un contenido, procedente de una categoría, se transfiera a la otra. Precisamente la espontaneidad de la determinación del fin último, junto con el hecho de que los medios participan psicológicamente en los valores de sus objetivos, posibilita el fenómeno de que, para nuestra conciencia, el medio tiene por completo el carácter de un valor definitivo, satisfactorio en sí mismo. Por más que esto solamente es posible merced a la independencia

de la última instancia volitiva en nosotros frente a toda justificación racional lógica, el mismo hecho, a pesar de que parece contradecir la racionalidad, puede servir a ésta. No está claro en absoluto, y únicamente se puede postular tal cosa en una consideración absolutamente superficial, el hecho de que alcancemos mejor nuestros objetivos cuando somos más claramente conscientes de ellos como tales. A pesar de lo difícil y lo incompleto que es el concepto de «objetivo inconsciente», el hecho que con él se expresa, esto es, que nuestra actividad discurre por medio de la integración en ciertos objetivos finales y que sin determinada eficacia de ésta aquella actividad resulta incomprensible, en tanto que en nuestra conciencia no se puede encontrar nada de su eficacia, se repite con tanta frecuencia y determina de tal manera toda nuestra forma de ser que no podemos prescindir de una expresión especial para él. Con la expresión de objetivos inconscientes no pretendemos aclararlo, sino solamente designarlo. El problema se hace más claro cuando no perdemos de vista el hecho de que nuestra actividad nunca está condicionada por un fin como algo que va a ser, sino por un fin como una energía físico-psíquica que existe antes de la acción. De ello se puede deducir la siguiente situación objetiva. Todas nuestras ocupaciones están influidas, de un lado, por fuerzas centrales, que surgen de nuestro Yo más íntimo, y de otro lado, por contingencias de impresiones sensoriales, humores, excitaciones y condicionamientos exteriores, y todo ello en una mezcolanza muy variada. Nuestra acción es intencional en la medida en que predomina el primer factor, en cuanto que las energías que surgen del yo espiritual en sentido estricto orientan en su propia dirección a toda la multiplicidad de lo dado. Cuando hay una cantidad apreciable de energía en tensión acumulada en nosotros, de tal forma que su descarga paulatina contiene aquella dirección inconmovible que domina todo lo exterior desde el propio origen —lo que es una estructura que también se realiza idénticamente formal en los intereses parciales y hasta recriminables—, esta potencialidad real, físico-psíquica, al reflejarse en la conciencia, se llama precisamente fin. En su calidad de proceso consciente éste es solamente el reflejo espiritual de la tensión energética que acabamos de mencionar, con lo que resulta claro cómo es que en un posterior desarrollo de la misma pueda dejar de ser consciente, ya que incluso su fundamento real busca la desaparición, se transforma lentamente en acciones verdaderas y únicamente continúa viviendo en sus consecuencias.

Y a pesar de que, según la estructura de nuestra memoria, la representación final, una vez que ha surgido, sobrevive a aquel fundamento real y puede subsistir en la conciencia, ello no parece necesario para las acciones que están determinadas y dirigidas por esta conciencia. En realidad, si esta argumentación es correcta, todo lo que se necesita para que podamos actuar en órdenes teleológicos es la presencia previa de la unidad de energía, así como la existencia única del fin en sí. Lo que en él era fuerza real se agota en la actividad que se da en consecuencia, la cual permanece determinada por su punto de partida, el mismo fin, con independencia de si éste acompaña al orden práctico como contenido continuado de la conciencia o no.

Por otro lado, queda claro que cuando la conciencia del objetivo permanece viva no constituye nada puramente ideal, sino que por su parte también es un proceso que emplea fuerza orgánica e intensidad de la conciencia. La racionalidad vital general tratará, pues, de interrumpir este proceso, ya que en principio no es necesario para la determinación teleológica de nuestra actividad (con independencia de todas las complicaciones y desviaciones). Y esto es lo que, finalmente, parece hacer transparente el hecho de la experiencia; es decir, que el eslabón final de nuestros órdenes prácticos únicamente es realizable a través de los medios, que serán causa de aquél con tanta mayor seguridad cuanto más completamente se dirijan y concentren nuestras fuerzas en la determinación de éstos. Esta elaboración de los medios es la tarea práctica por excelencia; cuanto mejor resuelta esté, más podrá prescindir el objetivo final de los esfuerzos volitivos y más claramente aparecerá como el resultado mecánico de los medios. Como quiera que el fin último está siempre en la conciencia, ello implica el empleo de una cantidad determinada de fuerza que se resta al trabajo en los medios. Lo más adecuado prácticamente es, por tanto, la concentración total de nuestras energías en el siguiente escalón realizable del orden intencional; esto es, lo mejor que se puede hacer por el fin último es tratar los medios que conducen a él como si fueran él mismo. El reparto de la importancia psicológica, que es necesario debido a la limitación de las fuerzas disponibles, tampoco sigue una clasificación absolutamente lógica: mientras que para ésta el medio es algo completamente indiferente y todo el interés radica en el fin, la intencionalidad práctica requiere la inversión psicológica directa de esta situación. No es fácil expresar lo que la humanidad tiene que agradecer a este hecho, aparentemente

irracional. Probablemente nunca nos hubiéramos remontado sobre los fines más primitivos si nuestra conciencia siempre se hubiese encontrado dependiente de éstos, y de tal modo nunca hubiéramos alcanzado una libertad completa para la constitución de medios variados; o bien habríamos de experimentar una fragmentación insoportable y obstaculizadora si en el trabajo con cada medio subordinado hubiéramos de tener en la conciencia continuamente la serie completa de todos los otros construidos por encima de éste, además del fin último; finalmente, nunca tendríamos ni la fuerza ni la alegría necesarias para la tarea del momento si siempre estuviéramos comparando con rigor lógico el carácter mínimo de ésta con los fines últimos, y no concentráramos todas las fuerzas que corresponden a la conciencia al servicio de lo que en cada momento aparece como necesario. Es evidente que esta metempsicosis del fin último habrá de ser tanto más fundamental y frecuente cuanto más complicada sea la técnica de la vida. Con una competencia y un rendimiento creciente del trabajo los objetivos vitales serán cada vez más difíciles de alcanzar, esto es, precisarán de una infraestructura de medios cada vez mayor. Un porcentaje muy elevado de los seres humanos que viven en organizaciones culturales permanece prácticamente toda su vida prisionero del interés por la técnica en todos los sentidos del término; las condiciones que implican la realización de sus fines últimos reclaman su atención y concentran sus fuerzas en ellas de tal modo que aquellos objetivos verdaderos desaparecen de la conciencia por completo, e incluso a menudo son negados. Esta situación viene propiciada por el hecho de que en las condiciones de refinamiento cultural el individuo nace dentro de un sistema teleológico de muchos eslabones (por ejemplo, con respecto a costumbres morales exteriores, cuyo origen como condiciones de los fines sociales nadie pone en duda, puesto que en realidad operan más bien como imperativos categóricos) y de que crece inmerso en la colaboración por la realización de objetivos establecidos con mucha anterioridad y que incluso sus objetivos individuales se le aparecen como evidentemente originados en el medio y encarnados más bien en su ser y en su evolución reales que en su conciencia clara. Todas estas circunstancias ayudan a que los fines últimos —y no sólo los de la vida en general, sino también dentro de la vida particular— superen el umbral de la conciencia de modo imperfecto y a que la agudización de los mismos se dirija a la tarea práctica de la realización de los medios.

No es preciso demostrar especialmente que esta antedata del objetivo final no aparece en ninguna instancia instrumental de la vida de modo tan extenso y tan radical como en el dinero. Ningún otro objeto que haya de agradecer su valor exclusivamente a su calidad instrumental y a su capacidad de convertirse en valores definitivos alcanza de modo tan fundamental y sin reservas el carácter psicológicamente absoluto del valor o la calidad de fin último que se apodera por completo de la conciencia práctica. Esta necesidad excluyente del dinero tendrá que aumentar en la medida en que éste adquiera un carácter instrumental cada vez más puro. Puesto que ello significa que el ámbito de los objetos que se pueden obtener a cambio del dinero se va ampliando, que las cosas se entregan con menor resistencia al poder del dinero y que éste es cada vez más carente de cualidades, por lo cual resulta cada vez más poderoso frente a todas las cualidades de las cosas. Su creciente importancia depende del hecho de que todo lo que no es mero medio se vaya separando de él, porque de este modo desaparecen los contactos con el carácter específico de los objetos. En la medida en que su valor aumenta como medio, aumenta su valor como medio y llega a alcanzar tal altura que opera como valor por antonomasia y la conciencia del fin se detiene ante él definitivamente. La polaridad interior en la esencia del dinero, esto es, el hecho de que sea, al mismo tiempo, el medio absoluto y precisamente por ello se convierta en el fin psicológico absoluto para la mayoría de los seres humanos, le convierte en un símbolo en un sentido peculiar en el que encuentran reflejo las grandes regulaciones de la vida práctica. Hemos de tratar la vida como si cada uno de sus instantes fuera un fin último; cada uno ha de ser considerado con tal seriedad como si la vida en realidad sólo hubiera tenido sentido gracias a él; al mismo tiempo, sin embargo, hemos de vivir la vida de modo tal como si ninguno de sus instantes fuese un momento definitivo, como si en ninguno se detuviese nuestro sentimiento valorativo, sino que cada uno hubiera de servir como una transición y un medio para eslabones cada vez más altos. Esta exigencia doble, aparentemente contradictoria, frente a cada momento vital, es decir, que cada uno de éstos sea y no sea, al mismo tiempo, definitivo, mana de las intimidades más profundas del alma, en las cuales ésta configura su relación con la vida y, sorprendentemente, encuentra, al mismo tiempo, su aplicación irónica completa en el dinero, la construcción más externa del espíritu, ya que se encuentra más allá de todas las cualidades y todas las intensidades.

La extensión en la cual el dinero se convierte en un absoluto para la conciencia del valor depende del cambio importante del interés económico desde la producción primitiva a la actividad industrial. La Edad Moderna y la Grecia clásica adoptan actitudes tan fundamentalmente distintas frente al dinero debido a que éste, entonces, sólo servía para el consumo, en tanto que ahora servirá, esencialmente, para la producción. Esta diferencia es de extrema importancia para la función teleológica del dinero y con ella se muestra el verdadero índice de la economía en sí: puesto que también el interés económico general se orientaba antaño más hacia el consumo que hacia la producción; la última era, sobre todo de carácter agrario, y su técnica, simple y tradicional, no exigía el empleo de ninguna conciencia económica, como la industria, que cambia de continuo, por lo que permitía que aquella conciencia se orientara más hacia el otro lado de la economía, el consumo. La evolución del trabajo, en general, muestra este esquema; entre los pueblos primitivos, el trabajo únicamente se da en función del uso inmediatamente posterior, no como origen de la propiedad, que procuraría los escalones subsiguientes para otras actividades, razón ésta por la cual los intereses e ideales de la antigüedad clásica, a los que se califica de socialistas, se deben a una organización del consumo, pero no de la producción; en este sentido, el estado ideal de Platón coincide, sin más, con la democracia ateniente a la que precisamente trataba de combatir. Un pasaje de Aristóteles pone especialmente de manifiesto este criterio: en cuanto se introduce un sueldo para las funciones políticas, ello implica una preponderancia de los pobres sobre los ricos en las democracias, puesto que los primeros están menos ocupados en negocios privados que los últimos y, por lo tanto, tienen más tiempo para ejercer sus derechos públicos, lo que también están dispuestos a hacer para ganar el sueldo que por ello reciben. Resulta evidente aquí que los pobres son los que carecen de ocupación. A diferencia de épocas posteriores, esta situación no es una casualidad, sino un rasgo característico de aquellas formas económicas, lo que demuestra que el interés de las masas no podía ser otro que el de tener algo inmediato de qué vivir: una estructura social que presupone el desempleo de los pobres tiene que estar basada, en consecuencia, en un interés de consumo en lugar de en uno productivo. Las normas morales que afectaban a las esferas económicas entre los griegos casi nunca se refieren a las actividades productivas, debido, sobre todo, a que no se vinculaba ningún

interés social o moral a los productores primarios que componían la mayoría de la población, esto es, los esclavos. Unicamente el gasto y no la creación da posibilidad para la ampliación de la moralidad positiva, como cree Aristóteles. Esto armoniza perfectamente con su opinión y la de Platón acerca del dinero, en el que ambos veían tan sólo un mal necesario, puesto que cuando la significación del valor reside exclusivamente en el consumo, el dinero manifiesta del modo más claro su carácter indiferente y vacío, pues se enfrenta inmediatamente con el fin último de la economía; como medio de producción, el dinero se separa progresivamente de este fin último y se rodea de otros medios, frente a los cuales posee una importancia completamente relativa. Estas diferencias en el sentido del dinero se remiten a las últimas decisiones en el espíritu de las épocas. El predominio de la conciencia del interés del consumo se originaba, como se ha visto, en la preponderancia de la producción agraria. La propiedad de bienes raíces, la sustancia relativamente imperdible, protegida por la ley, era la única que podía garantizar a los griegos la continuidad y la unidad de su sentimiento vital. En este sentido, el griego continuaba siendo un oriental, que no podía imaginarse la continuidad de la vida sino como el cumplimiento con un orden temporal con contenidos fijos y rígidos: esto explica la importancia del concepto de sustancia que caracteriza a la totalidad de la filosofía griega. Con ello no se determina en absoluto la realidad de la vida de los griegos, sino solamente su fracaso, su nostalgia y su salvación: tal es la enorme amplitud del espíritu griego, puesto que no buscaba sus ideales en la prosecución y terminación de lo dado, como sucede con pueblos menos grandes y menos sublimes, sino que su realidad apasionada, dividida y amenazada por los continuos partidismos y luchas, buscaba su realización completa en lo opuesto, en la limitación fija y las formas tranquilas de su pensamiento y su imagen. Completamente opuesta es la visión moderna, que considera la unidad y la conexión de la vida en el juego de fuerzas y en la sucesión, sujeta a leyes, de los momentos que cambian de contenidos. La multiplicidad y la movilidad de nuestra vida no suprime el sentimiento de su unidad para nosotros —al menos en un principio, sino solamente en los casos que nosotros mismos experimentamos como desviaciones o como insuficiencias—, sino que precisamente ésta es la que justifica a aquélla y la eleva a una conciencia más intensa. Pero esta unidad dinámica era extraña a los griegos; el mismo rasgo fundamental que llevó sus

ideales estéticos a la culminación de su arquitectura y su escultura, que condujo su concepción del mundo a la delimitación y perfeccionamiento del cosmos y al rechazo de lo infinito, sólo permitía reconocer la continuidad de la vida como una continuidad sustancial que se vincula y se realiza en la propiedad de los bienes raíces, como la continuidad de la moderna se refleja en el dinero, con su naturaleza fluida, variable en él mismo y que refleja la igualdad de la esencia en la multiplicidad más elevada y más cambiante de los equivalentes. A ello se añade, para acabar de desacreditar a los ojos de los griegos el negocio comercial propiamente dicho basado en el dinero, que éste siempre tiene algo a largo plazo en sí que opera con la previsión del futuro; a los griegos, sin embargo, el futuro les parecía como algo imprevisible, la esperanza en él como lo más engañoso e incluso temerario, por medio de lo cual uno puede atraer sobre sí mismo la ira de los dioses. Todos estos momentos internos y externos de la configuración vital son tan cambiantes en su acción recíproca que apenas si se puede señalar a uno como el fundamental en el tiempo, el incondicionalmente seguro. El carácter de una economía agraria, con su seguridad, con su cantidad escasa y poco variable de eslabones intermedios, con su acentuación del consumo frente a la producción, por un lado, la índole orientada hacia la sustancialidad de las cosas, el horror ante lo imprevisible, lo flexible y lo dinámico, por otro lado, constituyen solamente radios diversos, quebrados en el medio de los intereses diferenciados, de una condición fundamental histórica unitaria que nosotros, con nuestro entendimiento, acostumbrado a la división, no podemos comprender o denominar de modo inmediato; o bien pertenecen a aquellas configuraciones en las cuales está mal planteada la cuestión de la prioridad, puesto que su esencia consiste, en un principio, en la acción recíproca según la cual los unos se apoyan en los otros y los otros en los unos y así hasta el infinito, en un círculo que para las singularidades del conocimiento resulta defectuoso, pero que para sus elementos fundamentales, en cambio, es esencial e inevitable. Como quiera que esto se interprete, el hecho es que entre los griegos los medios y los fines de la economía no estaban tan separados como lo estuvieron posteriormente, que los primeros no consiguieron la misma vida psicológica propia que conseguirían más tarde y que el dinero no se elevó a la categoría de valor autónomo fácilmente y sin encontrar resistencias interiores.

La importancia del dinero, esto es, ser el ejemplo mayor y más completo para la elevación psicológica de los medios a fines, se aclara totalmente cuando se examina más de cerca la relación entre el medio y los fines últimos. Antes hemos mencionado una serie de motivos que nos ocultan los verdaderos fines de nuestra actividad, de modo que nuestra voluntad se dirige hacia algo completamente distinto de lo que a nosotros nos parece. Sin embargo, si resulta completamente legítimo inquirir por encima de los objetivos dentro de nuestra conciencia, ¿dónde reside el límite a este continuo inquirir? Si el orden teleológico no se cierra con su último eslabón consciente, ¿acaso no se abre entonces el camino hacia lo infinito? ¿Acaso no es necesario no darse por satisfecho con cada fin último hacia el que conduce nuestra actividad, sino buscar en cada uno una justificación posterior para otro que vaya más allá? De esto resulta que ninguna ventaja o situación alcanzadas proporciona la satisfacción definitiva que se vincula lógicamente con el concepto del fin último, sino que en realidad todo punto alcanzado únicamente es el estadio de transición hacia uno definitivo que se halla más allá de éste, en la esfera de lo sensible, porque ello constituye un flujo ininterrumpido que atribuye de continuo una nueva necesidad a cada acto de disfrute y en la esfera de lo ideal, ya que las exigencias de ésta no es pueden cubrir con ninguna realidad empírica. En resumen, todo lo que llamamos fin último parece flotar por encima del orden teleológico, actuando respecto a éste como el horizonte con relación al que va por un camino terrestre y quien, marchando siempre en la misma dirección, al final de la más larga jornada de ininterrumpido caminar no se encuentra más cercano a su meta que al comienzo. Porque lo que está en discusión aquí no es que el fin último sea inalcanzable, sino que es una forma ideal que no se puede completar con un solo contenido. Los órdenes teleológicos, en la medida en que se orientan hacia lo posible en la tierra, por razón no sólo de su realización, sino también de su estructura interna, no pueden detenerse, y en lugar del punto fijo que cada uno de ellos parece poseer en su fin último, éste aparece únicamente como el principio eurístico y regulativo, según el cual no se puede considerar un solo objetivo volitivo como lo último, puesto que cada uno de éstos tiene abierta la posibilidad de convertirse en escalón para uno más elevado. Por así decirlo, el fin último es solamente una función o una exigencia; visto como concepto,

este fin es solamente la condensación del hecho que en principio parecía negar: que el camino de la volición y la valoración humanas conduce al infinito y ninguno de los puntos de su recorrido puede evitar ser considerado como un medio cuando se le mira hacia atrás, por más que, visto hacia delante, apareciera como el momento definitivo. De este modo, aquella elevación del medio a la dignidad del fin aparece en una categoría menos irracional. Por supuesto, esta irracionalidad no se puede evitar en el caso aislado, pero el conjunto de los órdenes teleológicos contiene una esencia distinta a la de las partes limitadas: el hecho de que los medios se conviertan en fines se justifica considerando que, en última instancia, los fines no son más que medios. En los órdenes infinitos de voliciones posibles, en las acciones y satisfacciones que se desarrollan en consonancia con aquéllos, separamos arbitrariamente un momento, con el fin de designarlo como el fin último, frente al cual todos los anteriores no han sido más que medios, mientras que un observador objetivo, o nosotros mismos, después, hemos de transferir hacia delante los objetivos reales y eficaces, sin que éstos estén asegurados, además, contra el mismo destino. En este momento de máxima tensión entre la relatividad de nuestros esfuerzos y el carácter absoluto de la idea del fin último aparece de nuevo la importancia del dinero y aumenta la de un ejemplo que pusimos anteriormente. Por cuanto que, por un lado, el dinero es expresión y equivalente del valor de las cosas, y por otro, es un puro medio y un estadio indiferente de transición, simboliza con exactitud lo que se acaba de exponer, esto es, que también los valores más deseados se revelan finalmente como medios y etapas transitorias. Y como para un número infinito de seres humanos el medio más sublime de la vida se convierte también en su fin más sublime, el dinero constituye la prueba inequívoca de que solamente se trata de averiguar si un momento teleológico ha de operar como medio o como fin, una prueba, cuyo carácter absolutamente decisivo demuestra la tesis con la claridad de un ejemplo típico.

Por más que no se ha dado ningún tiempo en que los individuos no hayan anhelado la posesión del dinero, sí se puede decir que la agudización y extensión máximas de este anhelo se dan en épocas en las que la satisfacción sin aspiraciones de los intereses vitales singulares y la elevación a lo absoluto religioso han perdido su fuerza como fines últimos de la existencia, puesto que en el presente como en las épocas de la decadencia de Grecia

y de Roma, y pasando por encima de la constitución de los individuos, la generalidad de la vida, las relaciones mutuas de las personas y la cultura objetiva están teñidas de interés por el dinero. Puede parecer como una ironía de la evolución histórica el hecho de que en el instante en que los objetivos vitales satisfactorios y exclusivos se atrofian sea precisamente aquel valor que es únicamente medio y nada más, el que ocupa su lugar y se reviste con su forma. En realidad, el dinero, como medio absoluto y al mismo tiempo punto de unión de incontables órdenes finales, en su forma psicológica, tiene relaciones muy importantes con la idea de Dios, que solamente la psicología puede descubrir, puesto que goza del privilegio de no cometer ningún sacrilegio. La idea de Dios encuentra su esencia más profunda en el hecho de que toda la diversidad y las contradicciones del mundo alcanzan la unidad en El, puesto que es, de acuerdo con la bella expresión de Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppositorum*. De esta idea de que todas las extrañezas y todo lo que es irreconciliable en el ser encuentran su unidad y su igualación en El surge la paz, la seguridad y la riqueza universal del sentimiento que se da con la idea de Dios y con la certeza de que existe para nosotros. No cabe duda de que los sentimientos que el dinero despierta, en su propia esfera, tienen un cierto parecido psicológico con éstos. En la medida en que el dinero cada vez alcanza más la expresión absoluta y el equivalente de todos los valores, se remonta en una altura abstracta sobre toda la multiplicidad de los objetos y se convierte en el centro, en el que las cosas más opuestas, más extrañas y más alejadas, encuentran sus características comunes y se relacionan mutuamente; de este modo, también el dinero confirma, de hecho, aquella elevación por encima de lo individual, aquella confianza en su omnipotencia como en la de un principio superior que puede conservar para nosotros lo individual y más bajo y, al mismo tiempo, convertirse en ello mismo. La capacidad especial y el interés de los judíos por los negocios dinerarios se han puesto en relación con su «educación monoteísta», esto es, un carácter nacional acostumbrado desde hace milenios a mirar hacia un ser superior unitario —especialmente debido a que la nación tenía solamente una relativa trascendencia— y a ver en él el objetivo y el punto de contacto de todos los intereses individuales, por lo que, asimismo, en la esfera económica, es necesario que se dé el valor que aparece como la unidad omnicomprensiva y el punto en que se agudizan todos los órdenes internacionales. Asimismo, la tran-

quilidad excluyente en la que la influencia del dinero se aproxima al estado religioso de ánimo no es incompatible con la caza desesperada de dinero, con las pasiones que se desatan en esta búsqueda, a diferencia de la de otros valores centrales, por ejemplo, la propiedad de bienes raíces, la economía y hasta la vida misma. No es solamente que toda la excitación y los esfuerzos en la lucha por el dinero constituyan la condición de la paz bienaventurada dentro de la posesión de aquello por lo que se luchaba, sino que la calma espiritual que proporcionan los valores religiosos, el sentimiento de encontrarse en el centro del ser, alcanza su más alto valor consciente como recompensa de la búsqueda de Dios y del anhelo de estar con él. Cuando San Agustín dice de la vida dedicada a los negocios: «Merito dictum negotium, quia negat otium, quod malum est necque quaerit veram pietem quae est Deus», ello se refiere, evidentemente, a la actividad que encadena la consecución de unos medios de subsistencia con otros, con el fin último de ganar dinero; no es válido, en cambio, para este mismo fin último que ya no es negotium, sino el resultado del mismo. La misma repugnancia con la que el espíritu religioso y eclesiástico se enfrenta al dinero también se puede atribuir a ese instinto que hace intuir a aquél la similitud formal psicológica entre las unidades superiores, económica y cósmica, así como a la peligrosidad, ya experimentada, que se origina en la competencia entre el interés del dinero y el interés religioso, una peligrosidad que no solamente se ha mostrado allí donde la sustancia de la vida es económica, sino también allí donde es religiosa. En el rechazo canónico del interés se manifiesta la condensación del dinero en general, puesto que el interés constituye el negocio monetario en toda su pureza. El principio del interés como tal no contiene en sí la totalidad de la medida de lo pecaminoso —esto es lo que se trataba de evitar en la Edad Media, cuando se expresaba el interés en mercancías y no en dinero—, sino que lo pecaminoso residía en el hecho de tratarse de interés del dinero, expresado en dinero, de modo tal que con su eliminación se pretendía atacar al dinero de raíz. El dinero se presta con gran facilidad para fin último; en muchos casos supone la terminación de los órdenes teleológicos, proporcionándoles una medida de la asociación unitaria de intereses con una magnitud abstracta, una soberanía sobre las peculiaridades de la vida que debilita en éstas la necesidad de buscar la satisfacción en la elevación religiosa. En todas estas conexiones resultan visibles algunos puntos de comparación,

además de los más evidentes; así, cuando Hans Sachs, representante de la opinión general, llega a la conclusión de que el dinero es el dios sobre la tierra, el alcance de esta especificación se debe a la razón fundamental que explica la posición del dinero: que éste constituye el medio absoluto y que precisamente por este motivo asciende a la significación psicológica de ser un fin absoluto. En una formulación que no es consecuente por completo se ha dicho que lo único absoluto es la relatividad de las cosas; en este sentido el dinero es el símbolo más claro y más inmediato. El dinero es la relatividad de los valores económicos en sustancia, es la importancia que cada cosa concreta tiene como medio para la consecución de otra; pero se trata realmente de la mera importancia como medio, separada de su portador concreto y singular. Precisamente por esto, el dinero puede convertirse en un valor absoluto desde un punto de vista psicológico, esto es, porque no ha de temer la disolución en lo relativo, que es la razón por la cual tantos valores que en principio eran sustanciales no pueden mantener su pretensión al carácter absoluto. En la medida en que lo absoluto del ser (no hablamos aquí del sentido ideal de las cosas) desaparece en el movimiento, en la relación y en la evolución, estos últimos sustituyen a aquél en la esfera de nuestras necesidades valorativas. La esfera de la economía ha ejemplificado de modo completo este tipo histórico en el carácter valorativo psicológico absoluto del dinero, sin olvidar, en contra de las equivocaciones populares, que no se puede afirmar la igualdad de su disfrutabilidad en razón de la igualdad formal de esta evolución en todos los terrenos.

Cuando el carácter de fin último del dinero para un individuo traspasa aquella relación de intensidad por la que es una expresión adecuada de la cultura económica de su ambiente, aparecen las manifestaciones de la codicia y la avaricia. Conviene apuntar especialmente a la dependencia de estos conceptos con relación a las condiciones económicas específicas, debido a que la misma medida absoluta de apasionamiento en la consecución y retención del dinero puede ser, en un caso, completamente normal y adecuada, y en otro, pertenecer a aquellas categorías hipertrofiadas, según la significación respectiva del dinero. En general, puede decirse que en una economía monetaria desarrollada y viva, el límite de la codicia en sentido propio será muy elevado, y en los escalones más primitivos, en cambio, correspondientemente bajo, mientras que con la avaricia sucede lo contrario: aquel que

dentro de unas relaciones económico-monetarias estrechas y escasas actúa de un modo ahorrativo y racional, aparece como avaricioso en las relaciones más amplias del intercambio rápido, de los beneficios y los gastos fáciles. Aparece ya aquí lo que posteriormente habrá que quedar más claro, esto es, que la codicia y la avaricia no son manifestaciones idénticas en modo alguno, aunque compartan la misma base, esto es, la valoración del dinero como fin absoluto. Como todos los fenómenos relacionados con el dinero, estos dos constituyen únicamente escalones especiales de intensificación de tendencias cuyas gradas superiores o inferiores también son visibles en función de otros contenidos. Ambos se expresan asimismo frente a objetos concretos sin relación con su valor monetario en esa pasión psicológica y curiosa del coleccionismo que se apodera de aquellas personalidades que el pueblo compara con las hormigas: personas que acumulan colecciones costosas de cualquier cosa sin disfrutar directamente de los objetos, incluso sin volver a preocuparse por ellos. Lo que es valioso para estas personalidades no es el reflejo subjetivo de la posesión, por cuya razón se realizan los actos de intercambio y apropiación, sino que lo que implica aquí un valor es el hecho completamente objetivo, que no va acompañado de ninguna consecuencia personal de que aquellos objetos se encuentran en su poder. Este fenómeno, que bajo una forma más limitada y menos extrema es muy frecuente, se suele considerar como egoísmo, con cuyas formas habituales comparte el lado negativo, esto es, la exclusión de todos los demás de la propiedad individual; se distingue, sin embargo, de este vicio a través de un matiz que pasamos a expresar a continuación.

Conviene recordar siempre que la contraposición entre el egoísmo y el altruismo no abarca completamente la motivación de nuestra acción. De hecho tenemos un interés objetivo en que ciertos acontecimientos o cosas se realicen o no se realicen y ello sin ninguna consideración para cualquier tipo de consecuencias de los mismos que, a su vez, puedan afectar a otro sujeto. Resulta importante para nosotros que en el mundo domine una armonía y un orden en las ideas, una significación —que no tiene por qué adaptarse a los esquemas habituales de lo ético o lo estético— y, al mismo tiempo, nos sentimos impulsados a la cooperación, sin inquirir si ello implica una alegría o un auxilio para cualquier personalidad, para el Yo o para un Tú. En la esfera religiosa, las tres motivaciones coinciden de tal modo que la que aquí está en cuestión resulta especialmente visible. El cumpli-

miento de los mandamientos religiosos puede ocurrir por razones completamente egoístas, ya de una forma grosera, por miedo o esperanza, ya de una forma más refinada, por razón de la buena conciencia o del sentimiento interior de satisfacción que acarrea aquel cumplimiento. Este puede tener, además, una esencia más altruista: el amor a Dios, la entrega de nuestro corazón nos hace obedecer sus mandamientos, igual que atendemos a los deseos de una persona amada, debido a que su alegría y satisfacción son nuestro valor vital superior. Por último, puede empujarnos a tal cumplimiento un sentido del valor objetivo del orden del mundo, en el cual la voluntad del principio superior se prosigue sin resistencias en la voluntad de los elementos aislados y la relación objetiva entre Dios y nosotros puede exigir de nosotros esa obediencia como su expresión adecuada o su consecuencia interna necesaria, sin que en esta motivación intervenga ningún beneficio para nosotros o una alegría o satisfacción de la parte de Dios. De este modo también, en muchos casos, la conciencia de la finalidad se fija en una realidad objetiva y sin que haya de obtener su valor precisamente de sus reflejos subjetivos. Queden sin decidir las interpretaciones psicológicas y epistemológicas de esta motivación, que va más allá de la de carácter personal; en todo caso, se trata de un hecho psicológico que puede realizar las combinaciones más variables con los órdenes finales de carácter personal. El coleccionista, que excluye a los demás de sus exquisiteces y él mismo no las disfruta, pero protege y valora del modo más celoso su propiedad, colorea su egoísmo con un tinte de aquella forma valorativa suprasubjetiva. En conjunto, el sentido de la propiedad es disfrutarla y, frente a ella, no sólo se encuentran aquellos objetos, como las estrellas, que proporcionan alegría, sin que deseemos poseerlas, sino también aquellos cuyo valor es independiente, en principio, de toda alegría subjetiva, como la belleza, el orden y la significación del cosmos, como algo que no precisa ser disfrutado y que, sin embargo, mantiene la manifestación de su valor. En el caso de los adictos a la posesión se da una manifestación media o entremezclada: se anhela la propiedad, pero ésta no avanza hacia su resultado subjetivo y regular, sino que se experimenta como algo valioso, como un objetivo digno del esfuerzo realizado. El auténtico portador del valor en este caso no es la calidad de la cosa, sino que con toda su imprescindibilidad y por más que determina la unidad del valor, lo que realmente motiva es el hecho de la

posesión, la forma de la relación entre ella y el sujeto. El hecho de que esta forma —que, desde luego, solamente puede realizarse en su contenido— se manifieste, que se dé esta propiedad del sujeto como hecho objetivo, es lo valioso y lo que cierra el orden teleológico.

El carácter absoluto de un valor económico, la interrupción del orden teleológico, antes de que cierre el círculo, regresando al sujeto, se muestra de modo muy peculiar en una cierta significación de la propiedad del suelo, que se mezcla de muy diversos modos con su significación económica auténtica, aunque a menudo únicamente como unas notas que aparecieran acompañando al motivo principal. Es seguro que la propiedad del suelo no habría constituido valor alguno si no aportara beneficios subjetivos al propietario; de igual modo, su valor no se agota con estos factores valorativos explícitos, esto es, en el producto, en la mayor seguridad de la propiedad de bienes inmuebles, en el poder social que otorga, etc. Además de ello, se une a esta propiedad un cierto valor ideal y la impresión de que ya es valioso en sí que el ser humano tenga esta relación de dominación con el suelo, es decir, que tenga una relación tan estrecha con el fundamento de toda existencia humana y que ésta integre también el yo de modo inmediato. La propiedad de la tierra tiene y confiere una cierta dignidad que la distingue de las otras formas de propiedad, incluso aunque éstas proporcionen un producto igual o mayor para el propietario, de modo que a menudo hay que conservar aquélla a costa de sacrificios de los que solamente se hacen para alcanzar un ideal objetivo. En la significación de la propiedad del suelo se esconde, asimismo, un elemento de una valoración absoluta, esto es, la idea que la acompaña o que, cuando menos, la ha acompañado, de que es valioso ser terrateniente, incluso aunque este valor no se manifieste en la forma de beneficio. Así, pues, la vinculación de la propiedad de la tierra implica un matiz religioso, al que ésta se acercó, específicamente, en los mejores tiempos de Grecia. El enajenamiento de la tierra se consideraba como un delito no solamente contra los hijos, sino también contra los antepasados, puesto que de esta forma se rompía la continuidad de la familia; la circunstancia de que se trataba de una propiedad que no era fácil de aumentar facilitaba su función como portadora de la unidad familiar, supraindividual y consagrada religiosamente. Pero fue específicamente en la Edad Media cuando la propiedad de la tierra alcanzó un rango de valor absoluto muy superior al que ahora posee, puesto

que, aunque, desde luego, se la procuraba en función de su producción y del goce de la misma y, por tanto, constituía un valor relativo, también tenía una significación única en y para sí en relación con su función en la economía monetaria, ya que no siempre se podía cambiar por dinero o tasar. Por así decirlo, la propiedad de la tierra carecía de equivalente; el orden de valores en que se encontraba se terminaba en ella. Los bienes muebles se podían intercambiar, la propiedad inmobiliaria era, cum grano salis, algo que no admitía comparación, el valor por antonomasia, el fundamento inamovible sobre el cual se realizaba el movimiento económico propiamente dicho y que en sí se encontraba más allá de éste. Así, pues, la razón por la que la Iglesia buscaba este tipo de propiedad no era solamente el interés económico relativista: a principios del siglo XIV, casi la mitad de las fincas inglesas pertenecían a la jerarquía eclesiástica y en España, en tiempos de Felipe II, más de la mitad, igual que ahora en el estado eclesiástico del Tibet, dos tercios de todas las tierras productivas pertenecen al clero. Al dar a la vida medieval las normas fijas y aparentemente eternas de comportamiento, la Iglesia tenía que aparecer en una situación apropiada en un sentido simbólico tanto como real, esto es, mostrar que poseía también aquel valor que era fundamento de todos los valores. El carácter inalienable de las tierras eclesiásticas constituía tan sólo la determinación consciente y regular del carácter interno de tal propiedad y únicamente manifestaba el hecho de que el movimiento de los valores había llegado aquí a su punto final, esto es, que se había alcanzado el escalón más elevado y definitivo en la esfera de lo económico. La propiedad de manos muertas de la Iglesia se puede comparar con las fauces del león, hacia las cuales conducen todas las huellas, sin que ninguna salga de ellas, lo que constituye un símbolo de la absoluta universalidad y de la eternidad del principio sobre el que se asentaba la organización eclesiástica.

Este aumento de importancia de los bienes hacia un fin último cuyo valor absoluto trasciende el mero aprovechamiento, encuentra su caso más puro y más decisivo en aquellas degeneraciones patológicas del interés del dinero, la avaricia y la codicia, esto es, aquellas que incorporan en sí los otros casos del mismo tipo. Porque el dinero, que se ha convertido en fin último, no permite que subsistan como valores definitivos, coordinados con él ni siquiera aquellos bienes que en sí no tienen ningún carácter económico. No basta al dinero establecerse como

otro fin último de la vida, al lado de la sabiduría y el arte, de la importancia personal y la fuerza, de la belleza y el amor, sino que al hacerlo obtiene el poder de rebajar a éstos hasta la categoría de medios; lo mismo sucederá, y con mayor motivo, con los bienes específicamente económicos, cuya posesión incondicional, como si fueran valores incomparables, ha de parecer una estupidez, puesto que siempre se pueden conseguir de nuevo a cambio de dinero, especialmente por cuanto que la expresión total de su valor en dinero les ha robado su significación individual, ajena a lo puramente indiferente de la economía. El carácter abstracto del dinero, el distanciamiento de éste frente a todo disfrute individual, favorecen una alegría objetiva en su posesión, la conciencia de un valor, que va más allá del aprovechamiento individual y personal. El dinero ya no es un fin en el sentido de cualquier instrumento, o sea, por razón de su resultado, sino que, para el codicioso, opera como un fin último; pero tampoco es fin último en el sentido de algo de lo que se goza, sino que para el avaro se mantiene más acá de esta esfera personal y se convierte en objeto de medrosos cuidados, que es un tabú en sí mismo. El avaro ama al dinero como a una persona muy respetada en cuya mera existencia y en el hecho de que sabemos que está ahí y que nosotros estamos en su compañía radica la felicidad, aunque nuestra relación con ella no se transforme en la peculiaridad del disfrute concreto. Al renunciar desde un principio y de modo consciente a emplear el dinero como un medio para la consecución de cualesquiera objetivos, el avaro sitúa a aquél al otro lado de un abismo insuperable con relación a su propia subjetividad, abismo que, no obstante, trata de salvar por medio de la conciencia de su posesión.

El carácter instrumental del dinero es causa de que aparezca como la forma abstracta de placeres que, sin embargo, no se disfrutan, y de este modo la valoración de su propiedad, en la medida que se conserva y no se gasta, tiene un matiz de objetividad; el dinero se disfraza entonces con aquel fino encanto de la resignación que acompaña a todos los fines últimos objetivos y que encierra lo positivo y lo negativo del placer en una unidad que no se puede expresar por medio de palabras. Estos dos momentos alcanzan su mayor distanciamiento en la avaricia porque en su calidad de medio absoluto, el dinero apunta a las posibilidades infinitas del placer, mientras que, también como medio absoluto, en su posesión no utilizada, no afecta para nada al placer. En este sentido, la significación del dinero coincide con

la del poder; igual que éste, el dinero es una pura posibilidad que acumula, en la forma de un presente objetivo, las ilusiones de un futuro subjetivamente anticipado. De hecho, sin embargo, la idea de la «posibilidad» contiene dos motivos que, por lo general, no se diferencian suficientemente. Cuando se afirma que «se puede» algo, ello no implica tan sólo la anticipación ideal de un acontecimiento futuro, sino una situación actual y real de fuerzas, de coordinaciones psíquicas y físicas y desplazamientos determinados de elementos existentes; quien «sabe» o «puede» tocar el piano, no solamente se diferencia de quien no sabe, en un momento futuro en que él tocara y éste no, sino también en un momento presente, por razón de una diferencia constitutiva de sus nervios y músculos. Esta situación del poder, que en sí misma no contiene nada del futuro, lleva, en segundo lugar, a la realidad de «lo que se ha podido», únicamente por la acción coincidente de otras condiciones especiales, cuya participación no podemos anticipar con tanta seguridad. Este elemento de inseguridad y aquel sentimiento o conocimiento de una fuerza o situación ya existentes constituyen los elementos del poder en mezclas que, además, son muy variadas desde un punto de vista cuantitativo y que van desde la afirmación de: yo sé tocar el piano, en el que el elemento de lo real es preponderante y la inseguridad acerca de las condiciones exteriores necesarias es mínima, hasta la de: la próxima vez, saldrán todos nueves, en la que las condiciones esenciales, dadas y conocidas por el momento, se encuentran en minoría frente a aquellos elementos inseguros que son necesarios para el resultado. En este caso, el poder que se manifiesta y se convierte en substancia en el dinero, representa una combinación única. Lo que con él se posee, en el momento concreto de la posesión, es nada; lo decisivo para que evolucione bajo la forma de acontecimientos valiosos reside fuera de él mismo; pero la seguridad de que, en el momento oportuno, se manifestará esta disposición es, también, enormemente elevada. Mientras que, por lo general, la medida de seguridad y certidumbre que se encierra en el «poder» reside en lo que existe de hecho y ahora, mientras que todo lo futuro es inseguro, en el caso del dinero, esta inseguridad desaparece enteramente y, en cambio, lo presente, lo que realmente se posee, carece de toda importancia. En este sentido, el matiz específico del poder alcanza su punto culminante en el dinero; en realidad, el dinero es un mero poder en el sentido de un futuro que da sentido a lo que actualmente tenemos en nuestra posesión; pero también

es un poder real en el sentido de la certidumbre completa acerca de la posibilidad de realización de este futuro.

La seguridad de la satisfacción aunmenta aquí debido a la naturaleza especial de la relación entre el deseo y la realización, que caracteriza al dinero frente a los otros objetos de nuestro interés. Las consecuencias subjetivas de un deseo realizado no siempre constituyen el complemento exacto de la situación de privación que originó tal deseo. La privación de un objeto no es como un agujero que se llena por medio de la posesión de aquél, de forma tal que todo quedara como antes. Así lo interpreta también Schopenhauer, para quien toda dicha es algo negativo, esto es, la supresión de la situación de dolor que nos ocasionaba la privación. Si se interpreta la felicidad como algo positivo, la satisfacción de nuestros deseos no es solamente la superación de una situación negativa a través de un sentimiento de felicidad positivo, exactamente correspondiente y aumentado, sino que la relación entre el deseo y su realización es infinitamente variada, debido a que el deseo casi nunca cubre todos los aspectos del objeto, esto es, su influencia sobre nosotros. Prácticamente jamás conseguimos con su realización aquello que significaba para nosotros bajo la categoría de la posibilidad y del deseo de posesión. Está en lo cierto la sabiduría trivial cuando asegura que la posesión de lo deseado, por lo general, supone un desengaño y ello por el lado bueno y por el lado malo, así como que la variación del tener únicamente se hace consciente como una realidad, no acompañada de ningún otro sentimiento. En tal sentido, el dinero tiene aquí una posición especial. Por un lado, eleva a la máxima potencia aquella incomparabilidad entre el deseo y su objeto. El esfuerzo que, en principio, se dirige a la consecución del dinero, encuentra en él un algo indeterminado, que no puede satisfacer ningún anhelo en la medida en que éste es racional y que, por razón de su esencia absolutamente vacía, se escapa a toda relación auténtica con nosotros; si el deseo no pasa por encima de esta situación hacia un fin concreto, se manifestará un desengaño mortal; así se ha revelado incontables veces, cuando la riqueza, ansiada con tanta pasión y considerada como la felicidad incuestionable, se revela, una vez conseguida, como lo que es en realidad: como un mero medio, cuya elevación a fin último no puede resistir su consecución. Mientras que aquí, pues, existe la mayor discrepancia entre el deseo y la realización, exactamente lo contrario se produce en cuanto el carácter psicológico de fin último del

dinero se establece para un largo período y la codicia se convierte en un estado crónico. En este caso, por tanto, en que lo deseado no ha de conceder otra cosa que su propia posesión, y cuando esta limitación del deseo no es una ilusión pasajera, también se evita aquel desengaño. Todas las cosas cuya posesión deseamos han de proporcionarnos algo con esa posesión y en el cálculo previo e insuficiente de ese rendimiento reside toda la inconmesurabilidad —a veces trágica, a veces humorística— entre el deseo y la realización, de la que acabamos de hablar. El dinero, sin embargo, no tiene por qué proporcionar al avariento otra cosa que su mera posesión. Conocemos el dinero como tal en la medida que conocemos cualquier otra cosa. Como quiera que, en el dinero, no hay nada que conocer, tampoco puede ocultarnos algo. En su calidad de cosa absolutamente carente de atributos el dinero no puede hacer lo que puede hacer el objeto más miserable: esconder sorpresas y desengaños en su seno. Quien, de un modo real y definitivo, únicamente quiere dinero está asegurado frente a aquéllos. La imperfectibilidad humana universal que hace que lo que se consiguió parezca distinto de lo que se anhelaba, alcanza, por un lado, su punto culminante en la codicia, en la medida en que ésta llena la conciencia de un modo ilusorio y no real y, por otro lado, queda completamente extinta en la medida en que la voluntad, realmente, se aferra de modo definitivo a la posesión del dinero. Si se quiere comprender la movilidad humana dentro del esquema de las relaciones entre el deseo y su objeto hay que recordar que, según el punto de interrupción del orden final, el dinero puede ser el objeto más inadecuado, pero también el más adecuado de nuestro anhelo.

Por otro lado, el poder del dinero, del que volveremos a hablar ahora, habrá de aparecer de modo más palpable y menos misterioso allí donde la economía monetaria todavía no está firmemente implantada y es cosa habitual, sino allí donde el dinero muestra su poder de coacción en relaciones que no tienen que ver con él, de acuerdo con su estructura propia. El hecho de que en la cultura más elaborada el dinero parece haber alcanzado el punto culminante de su poder se debe a que, en ella, se encuentran muchos objetos a su disposición que antes eran desconocidos; pero todos estos objetos están condicionados por la sumisión al dinero; aquí ya no se producen aquellas fricciones que toda la forma y manera de la valoración de las relaciones

más naturales oponían al dinero que, para ellas, era heterogéneo y cuya superación ha de haber agudizado la conciencia del poder. Igual que el dinero es valor de todos los valores, así, también, un conocedor de la vida india llama al banquero de la aldea india, al prestamista: *the man of all men in the village* (17); su nombre indio, al parecer, significa «*the great man*». Se suele decir que cuando, en el siglo XIII comenzaron a aparecer de nuevo grandes capitales, el capital era un medio de poder desconocido para la masa del pueblo y, a cuya influencia, aún se unía una porción de lo inaudito y, por así decirlo, de lo extraempírico. Al margen de que la Iglesia y el pueblo, por entonces, encontraron el negocio de dinero reprobable en sí —recordemos que hasta un patricio de Colonia del siglo XIII se identificaba con el fundamento eclesiástico: «*mercator sine peccamine vix esse potest*»—, el propio empleo de un poder tan místico e incalculable tenía que parecer como algo peligroso, como un abuso intolerable. E, igual que los más absurdos prejuicios llevan a su confirmación al que los mantiene, así también las clases comerciales aristocráticas de la época abusaban sin escrúpulos de su poder, cuyo tipo y alcance era posible en otras relaciones muy distintas, debido a la novedad del capital en dinero y la frescura de su aparición. Esto explica por qué desde la Edad Media hasta, aproximadamente, el siglo XIX, el pueblo ha venido considerando a las grandes fortunas como ligadas a circunstancias no muy claras y a sus poseedores como personas algo extrañas; sobre el origen de las fortunas de los Grimaldi, los Medici, los Rothschild corrían las historias más espeluznantes y no sólo en el sentido de la ambigüedad moral, sino de un modo supersticioso, como si con ellas tuviera algo que ver una fuerza diabólica.

En la medida en que la forma separada de la posibilidad incorporada en el dinero permite que le crezca un sentimiento sublimado del poder, inmediatamente antes de la entrega —esto es, cuando se manifiesta en él el «momento fructífero»—, la avaricia es una configuración de la voluntad de poder y que, además, ilustra el carácter del dinero como el del instrumento absoluto, por cuanto el poder, en realidad, se conserva como poder y no se transforma en su ejercicio o en su disfrute. Este es un fenómeno ilustrativo fundamental de la avaricia que se manifiesta

---

(17) El hombre de todos los hombres de la aldea.

durante la vejez. Por supuesto, esta tendencia es muy importante como solicitud para la próxima generación, aunque este motivo no suele ser consciente en el avariento que, cuanto más viejo es, menos soporta la idea de tener que separarse de sus tesoros. Desde un punto de vista subjetivo, probablemente, resulta esencial la circunstancia de que, durante la vejez se ha perdido el encanto o la posibilidad de disfrutar del lado sensual de la vida, mientras que, por otro lado y, a través de desengaños y falta de aliento, los ideales carecen de atracción; así, el último fin de la voluntad y el único encanto de la vida suele ser, solamente el poder que, en parte, se manifiesta en la tendencia de la vejez a tiranizar y en el hecho de que las personas situadas en las posiciones importantes, durante la vejez, muestran una necesidad enfermiza de conseguir «influencia» y, por otra parte, en la avaricia, para la cual este mismo «poder» abstracto se incorpora en la posesión del dinero. Probablemente, es un error pensar que el avariento se pasa el tiempo imaginándose todos los placeres que están a su alcance y todas las posibilidades de empleo del dinero. La forma más pura de la avaricia es, por el contrario, aquella en la que la voluntad, realmente, no trasciende al dinero, sino que experimenta el poder —al que ya se representa como algo que no se entrega— como un valor definitivo y absolutamente satisfactorio. Para el avaro, todos los otros bienes se encuentran en la periferia de la existencia y de cada uno de ellos sale un radio inequívoco que lleva a su centro, el dinero y querer invertir esa dirección y, aunque sea desde el interior, ir del centro a la periferia, es ignorar el sentimiento específico de felicidad y de poder. Porque, en la medida en que el poder que yace en ese centro, se transforme en el disfrute de cosas concretas, se pierde como poder. Nuestra esencia está condicionada por la dualidad de la dominación y la servidumbre y creamos relaciones y situaciones que satisfacen de los modos más variados a estos dos impulsos complementarios. En oposición al poder que otorga el dinero, lo indigno de la avaricia aparece expresado de modo creador por un poeta del siglo XV: quien sirve al dinero es el «criado de su criado». De hecho, la avaricia lleva en sí lo más elevado, pues que nos hace postrarnos ante un medio indiferente como si fuera el fin superior, hasta se podría decir la forma caricaturizada de la humildad interior, mientras que, por otro lado, es portadora del sentimiento de poder más sublime. El dinero muestra aquí también su esencia de conceder a nuestros impulsos antagónicos una posibilidad igualmente de-

cisiva y pura de manifestarse a sí mismos. En el dinero, el espíritu ha creado la forma más majestuosa de la oposición en la que aquél, al mismo tiempo, actuando como pura energía, separa tanto más sus polos cuanto más unitariamente se presenta a sí mismo, esto es, como mero dinero, que rechaza toda determinación especial.

Especialmente indicativo del dominio que el dinero ejerce sobre la forma general de pensar es el hecho de que se llame avaricia a una serie de manifestaciones —y avaricia en el sentido de avaricia de dinero— que, en realidad, son la exacta oposición a ésta. Se trata de las personas que utilizan de nuevo una cerilla quemada, que cortan cuidadosamente los márgenes de las cartas, que no tiran ningún trocito de hilo y que se molestan en buscar una aguja. Se suele llamar avarientas a estas personas porque estamos acostumbrados a ver el precio de las cosas como si fuera su valor. En realidad, estas personas no están pensando en el valor pecuniario de estos objetos, sus sentimientos se dirigen, por el contrario hacia su valor objetivo, sobre el cual, su precio no da indicación ninguna. En la mayoría de los casos no es en la fracción de un pfennig lo que estos ahorrativos tratan de salvar; precisamente porque valoran la cosa misma, se independizan de la consideración del dinero, por medio del cual se pueden conseguir de nuevo esos objetos. En esta categoría entran, también, esas personas extrañas, pero no infrecuentes, que pueden regalar sin reparos cien marcos, pero que sólo tras muchas vacilaciones hacen lo mismo con una hoja de papel de su escritorio. Aquí se trata de lo opuesto a la avaricia; para el avaricioso, las cosas son indiferentes, excepto cuando representan valor monetario, porque el dinero les ha robado su carácter de fin último, mientras que la conducta de aquellos otros carecería por completo de sentido si estuviera determinada por razón del valor monetario de las cosas; por más que también puede ser irracional si se olvida por completo de él. Tales personas olvidan el medio a favor del fin, sin recordar que aquél es el que hace posible éste; el avaricioso olvida el fin a favor del medio y no recuerda que el primero es el que da sentido al segundo. Existen, además, otros fenómenos que, por su forma exterior, coinciden con la ahorratividad en las cosas y que, por medio de la discrepancia interna, ayudan a aclarar el carácter teleológico del dinero. Muchas personas «ahorrativas» insisten en que aquello por lo que ya se ha pagado se debe consumir. Y ello no sola-

mente cuando, de esta manera, se ahorra también un desembolso que, de otro modo, habría que hacer, sino en el caso de placeres de lujo, frente a los cuales hemos acabado por convencernos de que no constituyen placer alguno; no hemos conseguido alcanzar nuestro objetivo pero, a fin de hacernos cargo de este fracaso, realizamos un sacrificio más, porque el tipo característico de este fenómeno es: «Mejor estropearse el estómago que regalarle un cruzado al mesonero.» La broma que algunos hijos gastan a sus madres ahorrativas, diciéndoles que serían capaces de tomarse los restos de las medicinas que han quedado en casa sin utilizar, después de las enfermedades, antes que dejar que se estropeen, muestra únicamente la caricatura de un comportamiento que observan seriamente muchas personas. Según estos presupuestos, el consumo del objeto es indiferente o menos que indiferente; su motivo tampoco puede ser que el objeto no se estropee, puesto que, precisamente, se estropea en la medida en que la parte susceptible de ser disfrutada y que es la que le confiere la importancia para el sujeto, desaparece. Por tanto, en realidad, no se consume aquel objeto al que se dirigía la atención, sino un otro, al que le falta la propiedad de motivación. En función de esto, el motivo solamente puede ser la creencia de que, con el consumo, al menos, el gasto de dinero ha encontrado su equivalente. El dinero ha alcanzado, de este modo, su objetivo más cercano y, así, también, se ha llegado a una tranquilidad del sentimiento y un punto culminante del orden teleológico, al lado de los cuales, la no consecución de su fin último subjetivo, aparece como una cosa para sí, que no hace disminuir a aquella satisfacción. Este fenómeno banal, e ininteresante desde el punto de vista del contenido, manifiesta así, una constelación teleológica del valor monetario muy peculiar. Por más que ésta no acostumbra a manifestarse en objetos muy elevados y, por lo tanto, contiene algo pequeño-burgués e inaparente es, posiblemente, la expresión extrema de la proliferación de los auténticos fines últimos, a través de la instancia instrumental del dinero; porque, en este caso, no solamente falta, como en la avaricia, el sentido específico de toda actividad económica, sino también el encanto del poder y de las posibilidades que adornan a esa posesión del dinero, que no se puede emplear para nada: el objeto, del que se ha desprendido todo lo que podía ser sentido y fin de su utilización, se consume en condiciones incómodas y perjudiciales, únicamente debido a que el

dinero que se ha pagado a cambio de él le ha conferido un valor absoluto. El proceso de la finalidad, pues, no se ha detenido aquí en la instancia monetaria sino que, por así decirlo, se hace retroactivo y perverso, por cuanto la valoración, que no es apropiada en sí, se realiza por medio de un procedimiento directo e inadecuado.

Hemos de mostrar ahora, en dos ejemplos negativos, la posición del dinero en la medida que eleva su carácter más allá de la mera instrumentalidad hacia un interés autónomo. El despilfaro tiene mayor parecido con la avaricia, en más de un sentido, de lo que la oposición de sus manifestaciones permite suponer. Aquí conviene recordar que, en los tiempos de la economía natural, la conservación avariciosa de los valores no es compatible con su naturaleza, esto es, con la duración muy limitada de los productos agrarios. En consecuencia, cuando su transformación en dinero, que es ilimitadamente conservable no es factible o, por lo menos, no es sencilla, es raro encontrar un acaparamiento avaricioso de ellos; cuando los productos del suelo se producen y se consumen de modo inmediato, suele existir una cierta liberalidad, especialmente frente a los huéspedes y necesitados, lo que no suele suceder en el caso del dinero, que se presta mucho más a la acumulación; de esta manera, Pedro Mártir alaba los sacos de cacao que servían de dinero a los antiguos mejicanos, porque no se pueden conservar y esconder durante mucho tiempo y, por lo tanto, no permitían ninguna avaricia. En consecuencia con ésto, las condiciones de la economía natural limitan la posibilidad y la atracción del despilfarro. Además de la destrucción insensata, el consumo pródigo y el despilfarro en esta economía, encuentran sus límites en la posibilidad de absorción del sujeto o de otras personas. La cuestión fundamental, sin embargo, es que la prodigalidad con el dinero en general contiene un sentido muy distinto, un matiz muy diferente frente al despilfarro de objetos concretos: este último indica que se ha anulado el valor de los órdenes finales racionales del individuo, mientras que la primera implica que el valor se ha transformado en otros de forma inadecuada. El tipo del despilfarrador en la economía monetaria que es el que ofrece una manifestación importante filosófico monetaria no es quien regala alegremente el dinero «in natura», sino aquel que lo emplea sin sentido o para compras que no son apropiadas a sus circunstancias. La alegría en el despilfarro, que se ha de distinguir cuidadosa-

mente de la alegría que produce el goce pasajero de los objetos en la ostentación que va unida a ello y la excitación de su consecución y empleo que afecta más bien a la pura función del despilfarro, sin consideración de su contenido substancial y sus manifestaciones complementarias, ha de vincularse, pues, al momento del desembolso de dinero en función de cualesquiera objetos; en el espíritu del derrochador, la atracción de estos momentos, supera la valoración apropiada del dinero, por un lado, y de los objetos, por el otro. Con esto queda claramente determinada la posición del despilfarrador con respecto al orden de finalidades. Si el eslabón último es el goce en la propiedad del objeto, el primer eslabón intermedio —el esencial en este caso— es poseer el dinero y el segundo, darlo a cambio del objeto en cuestión. Para el avaricioso, el primer escalón intermedio aumenta hasta convertirse en un fin en sí mismo, para el despilfarrador, ello sucede con el segundo. El dinero es para éste, al menos tan importante como para el primero, no en la forma de la posesión, sino en la forma de la entrega. Su sentido del valor se basa en el momento de la transición del dinero a otras formas de valor, con tal intensidad, que el goce se compra de este instante al precio de malgastar todos los otros valores definitivos.

Por este motivo, podemos observar con entera claridad que la indiferencia frente al valor del dinero, que es la que constituye la esencia y el encanto del despilfarro, solamente se puede dar en la medida en que este valor se presuponga como algo que se siente y que se aprecia. Puesto que, evidentemente, el despilfarro de lo indiferente sería algo completamente indiferente en sí. Es típico de los despilfarros desvariados del *ancien régime* el siguiente caso: cuando el príncipe de Conti recibió de vuelta un diamante de 4.000 a 5.000 francos, que había enviado a una dama lo hizo desmenuzar y lo utilizó como salvadera para un billete que escribió a la dama acerca de este asunto. A esta narración, Taine añade una observación acerca de la concepción de entonces: *on est d'autant plus un homme du monde que l'on est moins un homme d'argent* (18). Y aquí reside la ilusión: puesto que precisamente el comportamiento conscientemente negativo con respecto al dinero, al igual que en un proceso dialéctico, tiene su opuesto como fundamento, de donde aquél ob-

(18) Se es tanto más hombre de mundo cuanto menos hombre de dinero se es.

tiene sentido e interés. Lo mismo sucede con esos negocios, de los que hay algunos en las grandes ciudades, que, mientras todos sostienen que sus precios son los más bajos, señalan, con una especie de orgullosa vanidad, que sus precios son los más altos. De este modo se dirigen a la opinión del público mejor, de aquel que no pregunta por el precio. Sin embargo, lo que aquí es digno de mención es que tales comercios no señalan la cuestión principal —esto es, simplemente, la cuestión—, sino su correspondencia negativa, o sea, que el precio no importa y, de este modo, inconscientemente, vuelven a poner en primer plano de interés el problema del dinero, aunque con signo cambiado. Debido a sus estrechas relaciones con el dinero, la manía del despilfarro alcanza fácilmente una enorme velocidad y, de este modo, arrebata a la víctima toda unidad racional de medida, ya que le falta la regulación que se da por medio del grado de apropiación de los objetos concretos.

Esta es, exactamente, la misma falta de medida que caracteriza a la codicia: la mera posibilidad de la realidad, que ésta busca en substitución del goce de los objetos, alcanza el infinito en y para sí y no se encuentra, como la propia realidad con razones externas e internas de su limitación. Cuando a la codicia le faltan las fijaciones y determinaciones positivas, provinentes del exterior, comienza a manar amorfa y con creciente rapidez. Esta es la razón de la falta especial de medida y de la saña de las discusiones testamentarias. Como quiera que en estos casos ningún trabajo o medición de base objetiva puede determinar la pretensión del individuo, nadie está dispuesto, a priori, a reconocer la pretensión del otro, de tal modo que la propia carece de todo obstáculo, y toda intervención en la misma, se considera como una injusticia carente de fundamento. Esta falta de conexión interna entre el deseo y cualquier medida de su objeto que, en el caso de la disputa testamentaria surge de la estructura personal de las relaciones testamentarias, en el caso de la codicia surge de la estructura propia del objeto. Muy típica de la falta de principios a que esta última da lugar y de la falta de justificación para la limitación de sus pretensiones es la sublevación de Braunschwig de 1499 que se produjo a causa de la moneda. La autoridad dispuso que, de entonces en adelante, solamente la buena moneda sería válida, junto a la cual también había existido la mala. A consecuencia de esto se sublevaron de modo violento precisamente las mismas personas que debían cobrar pfennigs

buenos por sus productos y como salario, precisamente porque ya no se aceptaba sus pagos en moneda mala. Es esta coexistencia frecuente de las monedas buenas y las malas la que da a la falta interna de medida del dinero las más ricas posibilidades, frente a las cuales, las pasiones más intensas siempre tienen algo que se puede localizar psicológicamente. Hasta de China tenemos noticias de revoluciones debido a que el gobierno pagaba en mal dinero, pero exigía el pago de los impuestos en buena moneda. De modo completamente hipotético se puede suponer que esta tendencia a la falta de medida que yace en todo interés por el dinero como tal, también constituye la raíz escondida de la manifestación propia, característica de la bolsa, esto es, que los pequeños especuladores en grano, los *Outsiders* (19), casi sin excepción juegan *à la hausse* (20). Seguramente el hecho, lógicamente innegable, aunque irrelevante para la práctica, de que la ganancia en la especulación a la baja tiene un límite, mientras que la especulación a la alta no lo tiene, es el que explica la atracción psicológica de esta segunda posibilidad. En tanto que los grandes especuladores de granos, para los que lo importante es la entrega real del objeto, consideran todas las posibilidades en las dos direcciones, para la pura especulación de dinero, la dirección adecuada es la que conduce a la ausencia formal de fronteras, como se demuestra en la diferencia de negocios. Esta dirección, que explica la forma interna de movimiento del interés del dinero, aparece como esquema del hecho siguiente: durante el período de 1830 a 1880, las cosechas de la agricultura alemana aumentaron continuamente. De este modo se originó la creencia de que este proceso era infinito, de forma que los bienes no se compraban según el precio que correspondía a la producción del presente, sino a la que se esperaba en el futuro, de acuerdo con la proporción observada hasta entonces; tal es el motivo de la actual situación de pobreza de la agricultura. La forma pecuniaria de la producción es la que sitúa a la idea del valor sobre un plano inclinado; cuando la producción solamente se necesita de acuerdo con su «valor de uso», según una cantidad concreta e inmediata, la idea de su aumento encuentra una frontera razonable, mientras que la posibilidad y anticipación del valor en dinero lleva al infinito. Aquí reside el fundamento de la avaricia y la prodigalidad, pues que ambas

(19) Marginales.
(20) Al alza.

rechazan en principio la medición del valor que es la única que puede garantizar una interrupción y una frontera al orden de fines, esto es, aquella frontera que se vincula al disfrute exclusivo de los objetos. El despilfarrador —que no se ha de confundir con el epicúreo o con el meramente frívolo, por más que estos elementos pueden mezclarse en las manifestaciones individuales— actúa indiferentemente frente al objeto una vez que éste se halla en su posesión, pero su disfrute lleva consigo la maldición de no encontrar descanso ni duración; el momento en que aquél aparece contiene, al mismo tiempo, su superación en sí y la vida toma la misma forma diabólica que la del avaro: cada momento no hace más que aumentar una sed que no se puede saciar; puesto todo este movimiento busca la satisfacción que surge de un fin último dentro de una categoría que ha negado el fin y se ha limitado al medio y al momento anterior al definitivo. El avaro es el más abstracto de los dos; su conciencia intencional hace alto a una mayor distancia del fin último; el despilfarrador, en todo caso, se acerca más a las cosas, abandona la acción dirigida a un fin racional en un momento posterior, a fin de construir sobre ella, como si fuera un fin en sí mismo. Esta igualdad formal de un lado, añadida a una contraposición completa del resultado visible, así como la falta de un objetivo substancial regulador, por el otro, que en la carencia similar de sentido de ambas tendencias, se aproxima a un juego caprichoso, explica por qué la avaricia y la prodigalidad se suelen encontrar en la misma persona, ya repartida entre las diversas zonas de interés, ya en conexión con los diversos estados de ánimo en la vida; la contracción y la expansión de los mismos se manifiestan en la avaricia y la prodigalidad, como en el mismo movimiento, con la sola diferencia de que, en cada caso, llevan signo cambiado.

Estos dos significados que alcanza el dinero para nuestra voluntad se refieren a la síntesis de dos determinaciones realizadas en el mismo dinero. A pesar de la urgencia y la universalidad que caracterizan a la necesidad de alimentación y vestido, este deseo es limitado por razones naturales; es precisamente de los bienes necesarios que, por este motivo, son los más deseados, de los que se puede dar una cantidad suficiente. Por el contrario, de acuerdo con nuestra naturaleza, la necesidad de bienes de lujo es ilimitada; la oferta jamás superará aquí a la demanda; los metales nobles, por ejemplo, en la medida que constituyen

material ornamental, pueden ser empleados un número infinito de veces, lo que es la consecuencia de su prescindibilidad fundamental. Cuanto más cercanos están los valores al centro vital y cuanto más son condición de la supervivencia inmediata, tanto más intenso es el anhelo con que se buscan, pero, al mismo tiempo, también, tanto más limitado es éste en un sentido cuantitativo y antes se llega a un punto de saciedad. Por el contrario, cuanto más lejanos se hallan de aquella necesidad primaria, menos posibilidad hay de que el anhelo de conseguirlos, encuentre su medida en una necesidad natural y toda cantidad conseguida deja aquel anhelo en el mismo estado en que se encontraba. Entre estos dos polos, pues, se mueve la escala de nuestras necesidades; éstas pueden ser de una intensidad inmediata y, por ende, limitadas de un modo natural, o bien son necesidades de lujo, que trocan una posibilidad ilimitada de su expansión por la falta de su necesidad. Mientras que la mayoría de los bienes culturales se mueve en una determinada mezcla de ambos extremos, de modo que el acercamiento al uno supone el alejamiento del otro, el dinero une los puntos culminantes de ambos; puesto que, al servir para satisfacer tanto las necesidades vitales más imprescindibles como las más prescindibles, añade a la urgencia del anhelo su carácter ilimitado y extensivo. El dinero lleva en sí mismo la estructura de la necesidad de lujo, en la medida que rechaza toda limitación de la consecución —que sólo es posible por medio de la relación de cantidades determinadas con nuestra capacidad de absorción—, pero no tiene por qué igualar esta falta de limitaciones con un alejamiento de las necesidades inmediatas, como han de hacer los metales nobles en su calidad de material de ornamento, ya que el dinero se ha convertido, también, en la correspondencia de las necesidades vitales más inmediatas. La avaricia y el despilfarro representan este extraño carácter combinado del anhelo del dinero; para ellos el dinero reside en el puro hecho de ser deseado. Las dos características mencionadas señalan en el lado malo del dinero, lo mismo que se puede observar en el lado bueno: que aumenta el diámetro del círculo en el que se equilibran nuestras tendencias psíquicas antagónicas. La única diferencia es que la avaricia muestra en la rigidez substancial lo mismo que el despilfarro en la forma del flujo y de la expansión.

Dentro de una dimensión muy distinta, la codicia y la avaricia se enfrentan a una segunda manifestación de carácter negativo:

la pobreza como valor definitivo, como fin de la vida, satisfactorio en sí mismo. La hipertrofia de un eslabón dentro del orden final, hasta alcanzar una significación absoluta, se concreta aquí en una dirección muy distinta de la que se da en la avaricia y en el despilfarro, porque, mientras que éstos, a cuenta de los fines, se quedan en los medios, la pobreza se mantiene en la ausencia de los medios o bien pasa a la parte que reside detrás del fin último en la medida que se presenta como el resultado de órdenes finales ya transcurridos. Al igual que aquellas dos, la pobreza aparece en su manifestación más pura y específica cuando se da una medida cualquiera de economía monetaria. En las circunstancias naturales, que están poco determinadas en el sentido de una economía monetaria, mientras los productos del suelo no aparezcan como meras mercancías, esto es, como valores pecuniarios inmediatos, no es fácil que se dé una situación de necesidad absoluta del individuo; hasta hace muy poco tiempo se ha venido señalando con orgullo que, en las zonas menos desarrolladas de Rusia desde un punto vista económico monetario, no se conocía la pobreza personal. Como manifestación universal, esto no se debe solamente a la mayor facilidad de acceso frente lo que es inmediatamente necesario y para lo cual no se precisa la fabricación del dinero, sino, también al hecho de que los sentimientos humanitarios y solidarios frente a la pobreza se despiertan con mayor facilidad en estas situaciones que en aquellas otras en que lo que falta al pobre y lo que ha de servir para aliviar su situación, no es lo que él necita de modo inmediato. En las puras relaciones monetarias, la compasión ha de dar un rodeo antes de alcanzar el punto central de su auténtico interés. Y en este rodeo, suele desfallecer. Esto se corresponde con el hecho de que las personas compasivas, prestas al auxilio, suelen ayudar al pobre con alimentos y vestidos más que con dinero. Al aparecer la pobreza como un ideal moral, lo que más claramente rechaza es la posesión de dinero como la peor tentación y el mal en sentido estricto.

A quien experimenta como fin último la salvación del espíritu, la pobreza se le antoja, al menos en muchas doctrinas, como un medio positivo e imprescindible que se eleva de esta posición a la de un valor significativo y válido por sí mismo. Esto puede suceder en distintos grados del orden final y debido a diversos motivos. En primer lugar, la mera indiferencia frente a todo goce e interés terreno ha de conducir a ella; este lastre se desprende del alma que anhela lo más elevado sin que haga falta

para ello la concurrencia de una voluntad especial. Es posible que tal haya sido el comportamiento de los primeros cristianos: no enemistad y agresividad directas frente a los bienes mundanos, sino, simplemente, carencía de relación con ellos, como frente a cosas para cuya percepción no poseyéramos órgano ninguno. Por este motivo, el comunismo del cristianismo primitivo —extraordinariamente esporádico— es radicalmente opuesto al carácter del comunismo moderno en su más profunda esencia: aquél surgió de la indiferencia frente a los bienes terrenos, éste, precisamente de una valoración de los mismos como fin supremo. Entre ambos se da una forma intermedia en el tiempo: los movimientos revolucionarios socialistas de fines de la Edad Media que tenían un carácter completamente material pero que, sin embargo, estaban parcialmente alimentados por corrientes ascéticas con su ideal de falta absoluta de necesidades. Con respecto al dinero, estas corrientes tienen que descender a preocuparse por los intereses materiales y admitir y tomar formas más decisivas y positivas, puesto que siempre se le encuentra en el camino hacia lo más imprescindible y porque su obtención requiere más atención y fuerza de voluntad que el posterior procurarse del propio mantenimiento. Quien es tan indiferente respecto al sustento personal, como aquel Padre de la Iglesia que comía unto de carro en lugar de manteca sin darse cuenta, si quiere subsistir en un tiempo en que predomina la economia monetaria, no puede permitirse la misma distracción en la consecución de una cantidad de dinero, por pequeña que ésta sea. Por este motivo, allí donde domina la indiferencia frente a todo lo exterior por razones de principio, ésta se transforma con mucha facilidad en auténtico odio con respecto al dinero. Con ello, no hace más que acentuarse su carácter tentador. Debido a que el dinero está disponible en cualquier momento para su empleo, constituye la trampa peor de los momentos de debilidad y como, además, sirve para conseguir cualquier cosa, se ofrece al alma, precisamente como el objeto más tentador de todos; y todo esto constituye un peligro tanto mayor cuanto que el dinero, mientras se encuentra en nuestras manos, es la cosa más indiferente e inocente del mundo. Por este motivo, para la sensibilidad ascética, el dinero es el símbolo más seguro del diablo, que nos tienta bajo la máscara de la inocuidad y de la ingenuidad; de tal manera, la única seguridad frente al diablo, como frente al dinero, reside en el alejamiento absoluto, en el

rechazo de toda relación, a pesar de lo inocente que pueda parecer. Esto alcanzaba expresión de principio en las primitivas comunidades budistas. El monje que ingresa en la comunidad se desprende con ello de todas sus propiedades, igual que prescinde de todas relaciones familiares y de su esposa y, con excepción de algunos casos, no puede poseer más que los pequeños utensilios de las necesidades cotidianas y éstas solamente cuando las consigue como limosnas. El carácter fundamental de esta determinación se demuestra en el nombre con que los monjes se designaban a sí mismos: la comunidad de los mendigos. Al pedir limosna todos los días —y no por medio de una petición articulada, sino esperando la limosna en silencio—, para la satisfacción de las necesidades cotidianas, se rompía el vínculo con todo tipo de propiedad en la medida de lo posible. Al igual que en ciertas tribus árabes nómadas, estaba prohibido por la ley sembrar grano, edificar una casa y otras cosas similares, a fin de impedir que la tentación de sedentarismo convirtiera al individuo en infiel a las condiciones de supervivencia de la comunidad, lo mismo sucedía, en un aspecto más intimista, con los monjes budistas. Estos, que se comparan con los pájaros, pues que no llevan nada consigo más que las alas, allí donde vuelen tienen prohibido admitir como regalo tierra de labrantío, ganado o esclavos. Esta prohibición alcanza su forma más tajante con respecto al oro y la plata. El benefactor que ha pensado hacer un regalo en metálico a los monjes, no puede dárselo a éstos, sino a un artesano o comerciante que, de tal modo, suministra a aquéllos los productos naturales que sí pueden admitir. Si, a pesar de todo, un hermano ha recibido oro o plata, tiene que hacer penitencia ante la comunidad y, si hay un lego piadoso en las cercanías, el dinero se da a éste con el fin de adquirir alimentos que ningún monje está autorizado para procurar. Si no se encuentra ningún lego en estas condiciones en la proximidad, se da el dinero a un monje con el encargo de que lo tire; a este efecto, ha de tratarse de un monje «que esté libre de apetitos, libre de odios y libre de ofuscación» y que, de esta manera, ofrezca una auténtica garantía de que ha de tirarlo. En este caso —aún con la habitual obcecación de un espíritu que se obstina en un sólo pensamiento— el dinero se convierte en objeto de temor y de repugnancia y la pobreza pasa a ser una propiedad celosamente guardada, una pieza valiosísima en el inventario valorativo de una existencia que ha vuelto la espalda a la multiplicidad y al interés del mundo. En el dinero, precisa-

mente, se da el valor unitario cuyo rechazo implica la renuncia a la multiplicidad del mundo.

La forma íntima que se eleva a valor absoluto con la pobreza está representada con la más pura decisión y con una pasión incomparable por los primeros monjes franciscanos. En este caso no se da solamente una reacción contra aquella temible secularización de la iglesia italiana del siglo XII y XIII, cuya expresión más concisa se halla en la simonía, cuando todo se valoraba en dinero y todo podía conseguirse por dinero, desde la elección pontificia hasta el nombramiento del más pobre párroco, desde la más suntuosa fundación monacal, hasta la articulación de la fórmula sacramental por medio de la que los sacerdotes florentinos volvían a hacer propiciatorio y bebedero un vino en el que se habían ahogado los ratones. El movimiento de la Reforma que, desde el siglo V jamás se había interrumpido por completo había proclamado siempre la pobreza como el estado ideal del clero, pues, de este modo, se cortaban las raíces y las alas a la secularización de la Iglesia. Pero solamente con los franciscanos volvió a ser la pobreza un valor autónomo o la correspondencia de las necesidades interiores más profundas. Desde los primeros tiempos de la orden, dice un historiador especializado, «la *gente poverella* había encontrado en la pobreza la seguridad, el amor y la libertad; no es de extrañar, pues, que todos los esfuerzos y las ilusiones de los nuevos apóstoles se orientaran a la conservación de este tesoro costosísimo. Su veneración no conocía límites y, cada día, predicaban con el ardor de un amor apasionado a la amante de sus corazones». La pobreza se convertía aquí en una propiedad positiva que, por un lado, procuraba la consecución de los bienes más elevados, y por otro, daba a éstos lo que el dinero a las cosas más despreciables de este mundo. Al igual que el dinero, la pobreza constituía el reservorio en el que desembocaban los órdenes finales prácticos y del que éstos volvían a alimentarse. Por otro lado, la pobreza constituía ya un lado o una expresión inmediata del hecho de que el mundo pertenecía al desposeído en un sentido más elevado, esto es, en el más elevado de los sentidos; el desposeído, en realidad, no era tal, sino que, en la pobreza, poseía la esencia más pura y más fina de las cosas, del mismo modo que el avaro la posee con el dinero. Al igual que los monjes budistas cuando afirmaban: «Vivimos en una alegría superior, nosotros que nada poseemos; la alegría es nuestro alimento, como el reino de la

luz lo es para los dioses», también en aquella época se caracterizaba a los monjes franciscanos como *nihil habentes, omnia possidentes.* La pobreza ha perdido aquí su esencia ascética: los bienes internos, para cuya obtención aquélla constituye la condición negativa, han descendido hasta su mismo nivel, la renuncia al medio que sirve al mundo como el representante completo de sus fines últimos ha experimentado la misma exaltación hacia un valor definitivo. El poder, enorme y extenso, del proceso por el cual el dinero pasa de su posición instrumental a adquirir la significación de un absoluto no se puede aclarar mejor que por medio de aquel otro en el que la negación de su sentido se eleva también a la misma forma.

A la esfera de estas manifestaciones que iluminan y hacen trasparente la esencia del dinero por medio de sus reflejos, hay que añadir dos fenómenos casi endémicos en la cúspide de la cultura del dinero: el cinismo y la saciedad, ambos resultados de la reducción del dinero a su valor instrumental, que no pueden evitar los valores específicos de la vida; estos dos fenómenos constituyen el reverso de la avaricia y la codicia, por cuanto que en éstas, aquella reducción se manifiesta en el crecimiento de un nuevo valor final, mientras que en el cinismo y la saciedad se manifiesta en la desaparición de todos los fines. En ellos se completa la negatividad de los órdenes teleológicos a que ha dado lugar el dinero en el despilfarro y en la alegría en la pobreza; esta negatividad se completa por cuanto que no solamente ataca a la singularidad de los valores que han cristalizado en el dinero, sino que ataca al hecho de los valores en sí mismo. A pesar de que, en razón de su espíritu fundamental, lo que hoy llamamos cinismo apenas tiene algo en común con la filosofía vital griega, en la que se origina el nombre sí existe una cierta relación perversa entre ambos, por así decirlo. El antiguo cinismo tenía un ideal vital positivo: la fortaleza incondicional del espíritu y la libertad moral del individuo. Para el cinismo era éste un valor tan incondicional que, frente a él, todos los demás valores reconocidos quedaban anulados: si una persona es señor o siervo, si satisface sus necesidades de un modo estético o inestético, si tiene o no tiene una patria, si cumple con sus deberes familiares o no, todo esto es completamente indiferente para el sabio; y no solamente en comparación con tales valores absolutos, sino en esta indiferencia se manifiesta, precisamente, su disponibilidad. Lo importante en la decisión espiritual a la que hoy se llama cinismo parece ser el que tampoco reconoce

diferencias de elevación entre los valores y que la única significación de lo que, por lo general se valora altamente, consiste en descender al nivel de lo más bajo, siendo así que el fin último, positivo e ideal de esta nivelación también ha desaparecido. Lo que para aquellos sucesores paradójicos de la sabiduría vital socrática era un medio o un acontecimiento secundario se ha convertido aquí en el centro y, por tanto, ha cambiado completamente en su significación. El cínico —en el sentido actual— manifiesta su esencia del modo más claro en oposición al temperamento sanguíneo y entusiasta. Mientras que, para éste, la curva de los valores va de abajo hacia arriba y hasta trata de elevar los valores inferiores a la importancia de los superiores, con el cínico sucede lo contrario: su sentimiento vital se expresa adecuadamente cuando ha conseguido probar teórica y prácticamente la bajeza de los valores más elevados, así como la ilusión que se encierra en toda diferencia de valores. Nada puede sancionar de modo más eficaz esta actitud espiritual que la capacidad del dinero de reducir a una forma única los valores más altos y los más bajos para, de esta manera, ponerlos a todos en el mismo nivel en principio, a pesar de sus diferencias en cuanto a clases y medidas. En ninguna otra esfera general encuentra el cínico una justificación tan triunfal como en ésta, donde no sólo los bienes más delicados, ideales y personales están al alcance de quien dispone del dinero necesario, sino que, lo cual es mucho más significativo, le están negados a aquél que carece de medios, por digno que sea, y donde los movimientos del dinero ocasionan las combinaciones más absurdas entre los valores personales y los de las cosas. Los semilleros del cinismo son los lugares de las grandes transacciones, especialmente la bolsa, donde el dinero se halla en cantidades masivas y cambia con facilidad de propietario. A medida que el dinero se va convirtiendo aquí en único centro de interés, a medida que se va viendo cómo se juega con la honra y las convicciones, el talento y la virtud, la belleza y la salvación del alma, va surgiendo una actitud más burlona y frívola respecto a estos bienes vitales elevados, que se pueden vender como los bienes en el mercado de la feria y que, finalmente, también, alcanzan un «precio de mercado». El concepto del precio de mercado aplicado a valores que, de acuerdo con su esencia, rechazan toda valoración que no sea la que se hace a través de sus propias categorías y sus propios ideales, es la objetivación completa de aquello cuyo reflejo subjetivo está constituido por el cinismo.

La otra vertiente de la nivelación, que no se refiere tanto a la diferencia de valores, como a la distinción de clases de las cosas —por cuanto la posición central del dinero asegura el interés en lo que les es común, en contraposición a la altura de su perfeccionamiento—, encuentra su expresión personal en la saciedad. Mientras que el cínico aún se deja mover por una reacción en la esfera de los valores, aunque sea en un sentido perverso, pues encuentra un encanto vital en el movimiento de los valores desde arriba hacia abajo, el saciado está completamente muerto en cuanto a la diversidad de la sensibilidad para los valores, de acuerdo con el propio concepto que le caracteriza —y que, en realidad, jamás se realiza del todo—; el apático percibe todas las cosas con una tonalidad mate y gris y no considera que ninguna de ellas tenga valor alguno para dejarse mover a una reacción, en especial volitiva. El matiz decisivo aquí, por tanto, no es la devaluación de las cosas en sí, sino la apatía ante sus diferencias específicas, ya que es de éstas de donde mana la viveza del sentimiento y la voluntad, que le está negada al hastiado. Aquél sobre quien ha ganado fuerza interna la creencia de que se pueden conseguir todas las variedades posibles de la vida por la misma cantidad de dinero, ha de ser apático. Por lo general, se atribuye a los placeres más agotadores la causa de la saciedad y ello con razón, puesto que la excitación excesiva agota toda la capacidad de reacción del sistema nervioso. No se agota aquí, sin embargo, la serie de manifestaciones de la apatía. La atracción de las cosas no es la causa única de nuestra actuación práctica para conseguirlas, sino que, también, por el contrario, el tipo y la medida de los esfuerzos prácticamente necesarios para conseguirlas, a su vez, suelen determinar la profundidad y la viveza del atractivo que ellas nos ofrecen. Toda individualización del esfuerzo, todo cruce de los caminos, todas las exigencias especiales que representa la consecución del objeto, se transfieren a este mismo como peculiaridades de su esencia y de su relación con nosotros, se invierten en él como un atractivo peculiar; por el contrario, cuanto más mecánico e indiferente es el modo de consecución del objeto tanto más descolorido e ininteresante aparece éste, por cuanto, en conjunto, la meta determina el camino, igual que el camino determina la meta. Por este motivo, la consecución de los objetos por medio del dinero, que es siempre igual y no consiente ninguna figura especial de consecución, ha de igualar

todos los objetos y ello de un modo tanto más radical cuanto más extiende la riqueza esta reducción práctica de las diferencias de valores a otros tipos de objetos. Mientras no estamos en situación de comprar las cosas, éstas influyen sobre nosotros, con todos los atractivos que corresponden a sus peculiaridades; en cuanto podemos conseguirlas a la menor excitación, merced a nuestra posesión de dinero, sin ningún problema, palidecen aquellos atractivos, no solamente en razón de la propiedad y del disfrute mismo, sino, también, en razón del camino indiferente, de un valor cada vez más extinto, que seguimos para ello. Por supuesto, en los casos específicos, esta influencia es muy pequeña y difícil de percibir. Sin embargo, en la relación que el rico tiene con los objetos que se pueden conseguir por medio del dinero, incluso, posiblemente, en la coloración general que el espíritu público otorga ahora a estos objetos, tal influencia alcanza una magnitud notable. De este modo, el cinismo y la apatía son solamente las respuestas a la misma pregunta, dadas por dos naturalezas distintas que, a veces, están mezcladas en ciertos grados: en el espíritu del cínico, la experiencia de cuántas cosas se pueden conseguir por medio del dinero y la conclusión inductiva de que, en definitiva, todo y todos son comprables, alcanza un sentimiento positivo de alegría, mientras que para el que está inclinado a la indolencia el mismo cuadro de la realidad roba a ésta las últimas posibilidades de convertirse en un atractivo. Mientras que el cínico, por lo general, no desea cambiar su situación anterior, en el caso del apático, suele ser corriente lo contrario: la parte correspondiente a la especie en él, exige los atractivos de la vida que, su constitución individual no le permite disfrutar. De aquí el apetito contemporáneo por excitaciones y emociones, por experiencias extremas y por la mayor velocidad en su cambio; se trata de uno de esos intentos típicos de liberarse de los peligros o sufrimientos de una situación por medio de la exageración cuantitativa de su contenido; por lo que también aparece un rechazo momentáneo de la significación de su contenido, tras una breve relación que ahora está dificultada por la medida creciente de sus elementos. Lo esencial aquí es, sin embargo, que la valoración moderna de lo «excitante», como tal, en las impresiones, relaciones y aprendizajes —sin que haga falta señalar qué es lo que excita en ello—, también revela aquel desconcierto característico en los medios: nos damos por satisfechos con este estadio previo de la pro-

ducción del valor. Como quiera que la búsqueda de meras excitaciones en cuanto tales es la consecuencia de una indolencia incrementada, en la que cada vez desaparece más la excitabilidad natural, y como quiera que ésta surge de una economía monetaria, con su decoloración de todos los valores específicos a través de un mero valor instrumental, nos encontramos aquí con uno de esos casos interesantes en el cual la enfermedad ha comunicado su propia forma al medicamento. La cultura del dinero implica una tal confusión de la vida en sus medios que hasta la redención de sus fatigas se busca en un mero medio, que oculta su significación final, como si fuera la cosa más natural del mundo: en el hecho de lo «excitante» en sí.

III

En el capítulo anterior hemos mencionado cómo, a pesar de que, en la mayoría de los casos, aparecen unidas, la codicia y la avaricia se han de distinguir con sumo cuidado conceptual y psicológicamente. Y, de hecho, hay manifestaciones que las muestran por separado: la velocidad del acercamiento al dinero muestra, en muchos casos, una independencia completa frente a la velocidad del alejamiento del mismo y no solamente cuando se trata de la codicia y la avaricia, en sentido estricto, sino, también, en las etapas en las que los movimientos internos todavía no han traspasado la barrera de la normalidad. Esto se produce principalmente por medio de aquella elevación ilegítima del dinero en el orden final que, como carece de toda medida objetiva en sí, cambia a menudo su significación, de modo tal que, cuando se trata de ganarlo, el dinero despierta sentimientos de valor muy distintos que cuando se trata de entregarlo a cambio de otros objetos. La tensión del sentimiento valorativo frente al dinero, que acompaña al camino que lleva hasta él, se libera una vez que éste se ha alcanzado, lo que se ha expresado diciendo que la mayoría de los seres humanos, como consumidores, no observa con la misma exactitud las leyes de la economía como lo hacen las gentes de negocios. De esta experiencia que muestra cómo somos más estrictos, exactos y menos frívolos en los negocios que en los gastos, procede, quizá, una determinación del antiguo derecho judío. Según ésta, en las disputas pecuniarias, el acusado suele estar obliga-

do a jurar. Unicamente al tendero se permite en el Talmud, con carácter excepcional, que muestre la anotación en su libro de contabilidad como prueba jurada. En ciertas circunstancias aparece la relación entre la contracción y la remisión de la valoración del dinero en aquellos príncipes que, como Luis XI y muchos otros, eran de extraordinaria rigidez en la recaudación de sus ingresos y, en cambio, eran muy liberales en el gasto de los mismos. En conjunto, no se puede negar la existencia de una proporción entre la rapidez de la consecución y la del gasto. Por este motivo, nadie se desprende del dinero con más facilidad y más frivolidad que el jugador, el buscador de oro y la *demimondaine;* y la ruina de la Hacienda española desde Carlos V se ha atribuido al relativo desempleo que producían los metales preciosos de América entre los españoles. Aquel «como se vino, se fue», no solamente indica la estructura objetiva de la economía, que, por supuesto, acostumbra a fijar la seguridad de lo conseguido únicamente al precio de una cierta solidez de la consecución: las profesiones de carácter especialmente fácil y rápido contienen, entre sus circunstancias objetivas, también, los canales por los cuales lo ganado tiene la tendencia y la posibilidad de gastarse de nuevo. Su justificación más eficaz, sin embargo, se halla en la constitución psicológica: cuanta mayor es la rapidez con la que el orden teleológico alcanza el punto del beneficio en dinero, menos sentimientos de poder y de importancia se hallan en él, de modo tanto más superficial y más inseguro se apega al centro valorativo y, por lo tanto, antes tendemos a desprendernos de él. Sin embargo, aun cuando el tramo ascendente y el tramo descendente del orden teleológico tengan un carácter común de una tensión mayor o menor, entre ellos se da la diferencia manifiesta en el hecho de que, mientras aún no se ha ganado, el dinero tiene el valor de un fin último, que acostumbra a perder en cuanto es realmente ganado y experimentado como un mero medio, siempre que la avaricia no impida esta última parte del proceso.

Hemos escogido este momento de giro entre los dos tramos del orden teleológico porque en él alcanza una visibilidad decisiva un rasgo esencialísimo del dinero. En la medida en que el dinero ocupa la conciencia como el impulso próximo y único, continúa teniendo para ella una cierta calidad; por supuesto, no sabríamos decir cuál: el interés de la voluntad, la concentración de nuestros pensamientos en él, la viveza de las esperanzas y mo-

vimientos a él vinculados, le rodean de un halo que, por así decirlo, le presta un cierto resplandor y que a nosotros nos hace accesible su concepto en sí, con independencia de la cuestión de la cantidad. De este modo se desarrollan todos nuestros deseos prácticos: en la medida en que se encuentran ante nosotros, inalcanzados, nos estimula toda la especie como tal, de forma que a menudo nos damos al engaño de creer que una cantidad de aquélla, por pequeña que sea, por cuanto que es la cosa misma y representa el concepto, nos satisfará duraderamente. Nuestro apetito se dirige primeramente al objeto por razón de su calidad y el interés en su cantidad, en la que se representa aquella determinación, hace valedera su importancia una vez que la calidad ya se ha realizado y experimentado de algún modo. Esta evolución típica de nuestros intereses se relaciona con el dinero en una forma especialmente modificada. Puesto que el dinero no es nada más que un medio indiferente en sí para objetivos concretos y de una diversidad infinita, su cantidad es también su única determinación que, de modo racional, es importante para nosotros. Frente al dinero, la cuestión no es la del qué y el cómo, sino la del cuánto. Como ya se ha dicho, esta esencia o falta de esencia del dinero aparece en toda su pureza psicológica, por lo general, una vez que se le ha conseguido; solamente con ocasión de la transformación en los valores definitivos se puede ver con claridad cómo es la cantidad la que decide exclusivamente sobre la importancia del dinero, esto es, sobre su poder como medio. Antes de que el orden teleológico haya llegado a este punto, mientras el dinero sigue siendo un mero objeto del deseo gracias a la especial importancia de los sentimientos que le atribuyen un concepto universal, su puro carácter cuantitativo desaparece detrás de su esencia general que se experimenta cualitativamente; es ésta una situación que se hace crónica en el avaricioso, puesto que el tal no permite que el orden teleológico vaya más allá de este punto, sino que une al dinero un sentimiento duradero como una esencia que tuviera encantos cualitativos y específicos. Sin embargo, la limitación del interés del dinero a la cuestión del cuánto o, dicho de otro modo, el hecho de que su calidad consiste exclusivamente en su cantidad, tiene una serie de consecuencias importantes para nosotros.

En primer lugar, la de que para el poseedor del dinero las diferencias cuantitativas implican las diferencias cualitativas más

notorias. Este es un hecho de la experiencia tan trivial que ponerlo de manifiesto carecería de sentido si no se diera continuamente la tentación de interpretar el carácter puramente cuantitativo del dinero precisamente de modo inverso y de representar sus significaciones e influencias de un modo mecánico, esto es, las superiores como múltiplos de las inferiores. Cabe, ante todo, mencionar un caso como ejemplo de cuán profundas son las consecuencias cualitativas de las diferencias cuantitativas en la condensación del dinero. La emisión de billetes pequeños de papel moneda tiene un carácter muy diferente al de la emisión de los grandes. La gente menuda, que suele ser la poseedora de los billetes pequeños, no acostumbra a estar tan fácilmente en situación de presentarlos para canjeo como lo están los propietarios de los billetes grandes, pero si se declara una situación de pánico, aquélla es la que de un modo desordenado e irreflexivo exige el pago de canjeo o bien entrega sus billetes *à tout prix* (21). En esta misma dirección camina también la siguiente reflexión.

Todos los gastos de dinero con fines de beneficio se dividen en dos categorías: los que implican un riesgo y los que no lo implican. Desde un punto de vista abstracto, en realidad, en cada uno se contienen las dos formas, si prescindimos de los juegos de puro azar, puesto que hasta la especulación más aventurada puede contar con una muy fuerte devaluación, pero no con la anulación del objeto de la especulación, mientras que, por otro lado, hasta el negocio más sólido abriga siempre una parte de riesgo. En la práctica, sin embargo, en muchos casos esta parte se puede despreciar como infinitamente pequeña, de modo que no se puede decir de tal negocio que con él se arriesgue nada o que una cierta parte del capital o de la fortuna del sujeto esté en juego. Parece razonable ahora determinar la magnitud de esta parte que, posiblemente, pudiera perderse, en función de dos factores objetivos: la probabilidad de la pérdida y la magnitud de la ganancia. Evidentemente, es irracional poner 100 marcos en un negocio cuya probabilidad de pérdida es de 1/2 y la ganancia más elevada 25 marcos; sin embargo, parece completamente racional poner 20 marcos en las mismas circunstancias. Este cálculo objetivo, con todo, no es suficiente para establecer la racionalidad o irracionalidad en el riesgo de una cierta cantidad. En la realidad hay que contar, además, con la im-

(21) Cueste lo que cueste.

portancia del carácter personal: en toda economía hay una cierta porción de la propiedad que, racionalmente, no se debe arriesgar bajo ningún concepto, con absoluta indiferencia de cuán alta y cuán frecuente sea la posibilidad de la ganancia. Toda apuesta desesperada de esta última porción que se acostumbre a justificar diciendo que «ya no hay nada más que perder» demuestra, a través de esta justificación, que se ha renunciado expresamente a la racionalidad del procedimiento. Si se presupone la existencia de la racionalidad, sin embargo, la cuestión de la probabilidad objetiva del éxito de una especulación aparece más allá de un cierto límite dentro de cada fortuna. La cantidad que hay por debajo de este límite no se puede poner en juego racionalmente, sea cual sea la cantidad que se haya de ganar y aunque la posibilidad de perder sea mínima, de modo que estos factores objetivos que en otro momento determinan si se acepta o no el riesgo, aquí resultan indiferentes. La forma pecuniaria de los valores induce con facilidad a un desconocimiento de tal exigencia económica puesto que ésta consigue dividir a aquélla en partes muy pequeñas y, de tal modo, también obliga al menos afortunado a correr un cierto riesgo en el que en principio no debiera entrar. Esto se ha demostrado con la mayor claridad en el caso de las acciones de oro por encima de una libra de valor, emitidas por las sociedades mineras de Transval y de Australia occidental. Debido a su importe relativamente bajo y a la posibilidad de beneficio, que es muy alta, estas acciones han alcanzado círculos que de otra manera se hubieran mantenido alejados de las especulaciones de la bolsa. En cierto modo, lo mismo sucede con la lotería italiana, mientras que la moderna legislación sobre sociedades anónimas de muchos Estados trata de evitar este peligro para el bienestar del pueblo por medio de la determinación de un mínimo relativamente elevado del valor nominal en cada emisión de acciones. Cuando se ofrece en partes muy pequeñas un valor especulativo, sea una empresa o un empréstito, etc., la insignificancia del mismo, es decir, su insignificancia en relación con el importe total, hace creer que guardan cierta proporción subjetiva, esto es, en comparación con la fortuna del comprador. Y el hecho de que con una cantidad objetivamente tan pequeña se pueda realizar un beneficio especulativo hace que muchos olviden que sus circunstancias no les permiten correr el riesgo de tal cantidad. Lo trágico en este asunto es que son precisamente las gentes cuyo ingreso únicamente garantiza el mínimo vital y que, por lo tanto, no debieran arriesgar nada,

las que están sometidas a las más fuertes de estas tentaciones. Para aquel cuyas circunstancias hacen más urgente un cierto beneficio, no solamente está negado el que se basa en la probabilidad, a causa de la lógica de tales circunstancias, sino también el seguro contra las pérdidas basado en una probabilidad que tales circunstancias no pueden soportar. Las familias más pobres no hacen uso del seguro de los amos, por medio del cual los criados pueden asegurarse asistencia legal en caso de enfermedad, previo pago de una cantidad relativamente módica. Para estas familias, por supuesto, la atención del criado enfermo es especialmente penosa y, sin embargo, permiten que se produzca esta situación debido a que cuando los ingresos son mínimos, el empleo fijo de una pequeña cantidad resulta más insostenible que la mera posibilidad de empleo de otra muy superior, a pesar de lo irracional que esto pueda parecer desde el punto de vista del cálculo. Es evidente que, dentro de cada tipo de ingreso o fortuna, aquella frontera a partir de la cual se puede justificar el riesgo económicamente se encuentra tanto más abajo cuanto mejor situada está la persona, lo que quiere decir que deja una mayor cantidad del ingreso libre para objetivos de especulación, y esta cantidad no sólo es mayor en términos absolutos, sino también en términos relativos, o sea, en relación con la totalidad del ingreso. Esta diferencia no se da únicamente entre las situaciones económicas muy rica y muy pobre, sino que ya diferencias muy pequeñas dentro de las mismas, en condiciones fundamentalmente iguales, pueden hacer visible la justificación de distintos índices de riesgo. Esta observación no es solamente una aportación más a la regalía de la riqueza de la que tratamos más arriba —puesto que, evidentemente, una fortuna tiene mayores posibilidades de aumentar cuanto mayor es la parte que, sin trastorno de la existencia económica del propietario, se puede emplear de modo especulativo—, sino que muestra también cómo el dinero, debido a las meras diferencias de su cantidad, alcanza un carácter cualitativo completamente distinto y la esencia pecuniaria en la economía toma formas muy diversas desde un punto de vista también cualitativo. La importancia externa y hasta interna de una cantidad de dinero es diferente, según que se encuentre por encima o por debajo de aquella marca; cuál haya de ser el caso depende exclusivamente de con qué cantidad de la propiedad restante se compone la fortuna del propietario. Con el cambio de esta cantidad, la fortuna adquiere cualidades completamente nuevas.

Esto se integra, por último, en una forma muy general de la dinámica de las cosas cuya realización más visible se encuentra en la esfera psicológica. Se trata del hecho de que los aumentos cuantitativos de fenómenos que suelen ser causas no siempre ocasionan un aumento correspondiente de sus efectos. En realidad, el incremento de las causas, que ocasionaba un determinado incremento de los efectos, no es bastante para conseguir lo mismo en órdenes superiores de la misma escala, sino que en una medida que ha aumentado con carácter absoluto se precisa una influencia muy superior para alcanzar el mismo efecto. Basta con recordar el fenómeno, muy común, de cómo ciertos medios disponibles de producción, que rinden un determinado beneficio en una nueva esfera de actividad, posteriormente han de aumentar considerablemente a fin de alcanzar el mismo resultado, o bien el efecto de medicamentos que al principio aumenta considerablemente con una pequeña elevación de la dosis, mientras que posteriormente los mismos incrementos objetivos únicamente producen efectos muy reducidos, o bien la felicidad que produce un beneficio en una circunstancia de estrechez económica y que, a medida que éste se va repitiendo, siendo la misma cantidad de beneficio ya no provoca ninguna reacción de alegría. El ejemplo que más se suele mencionar es el del llamado umbral de la conciencia: los estímulos exteriores que alcanzan nuestro sistema nervioso no se perciben mientran se encuentran por debajo de una determinada intensidad; al alcanzar ésta producen, repentinamente, las sensaciones, y su mero aumento cuantitativo se transforma en un efecto absolutamente determinado desde un punto de vista cualitativo; en la mayoría de los casos, sin embargo, el aumento de la intensidad del estímulo vuelve a alcanzar un límite superior, por encima del cual la sensación desaparece de nuevo. Con esto se señala también la forma agudizada de aquella discrepancia entre la causa y el efecto, que se produce a través del aumento cuantitativo de la primera, es decir, el cambio brusco y directo de dirección del efecto en su contrario. Ello se produce en el ejemplo del medicamento que aportábamos más arriba. Especialmente en los tratamientos homeopáticos, se ha demostrado que con cambios puramente cuantitativos de la dosis en un mismo paciente se puede conseguir un efecto absolutamente contrario; también en el caso de los tratamientos por corrientes eléctricas se ha observado que las repeticiones frecuentes ocasionan el cambio del resultado en su

contrario, y de nuevo en lo contrario de lo contrario. Constituye, asimismo, una experiencia cotidiana de la mayor importancia y significación el hecho de que casi todos los estímulos sensoriales que proporcionan placer aumentan en un principio por medio de la mera repetición e incremento de la intensidad, pero que, de continuar éstas, el placer desaparece y se convierte en dolor positivo. La inconmensurabilidad entre el estímulo objetivo, que da lugar a la reacción y la sensación subjetiva que aquélla provoca, se manifiesta también del modo siguiente. Los valores económicos muy pequeños, que, con todo, son valores, no nos estimulan a aquel tipo de comportamiento que, en general, corresponde a los valores económicos. Existen objetos con valor en dinero que, sin embargo, no se consideran en su valor pecuniario, esto es, en los que este valor no aparece en la operación como factor, por ejemplo, sellos de correos. Solemos dar por supuesto que gentes extrañas, de las cuales no solicitaríamos el valor de un pfennig, han de contestar a una pregunta en la que ellas no están interesadas en absoluto y, por supuesto, no nos atrevemos a incluir en la pregunta el sello de la respuesta. Asimismo, aquel que ahorra el céntimo puede que no piense en un sello o en un billete de tranvía con los mismos criterios de ahorro que aplica a otras cosas que tienen el mismo valor. Parece que existe un umbral de la conciencia económica y que éste es muy distinto según el temperamento y la fortuna del sujeto, de forma que aquellos estímulos económicos que están por debajo del mismo no se experimentan como económicos en absoluto. Este es un fenómeno común a todas las esferas más elevadas, puesto que éstas surgen en cuanto que elementos que ya existían y eran visibles se concentran bajo una nueva forma y, de tal modo, se elevan a una significación que hasta ahora no conocían; así, las cosas se convierten en objeto del derecho, del placer estético, de la observación filosófica, cosas a cuyo contenido, conocido de antemano, les ha crecido una nueva dimensión. En la medida en que esto sucede, se presupone la existencia de una cierta cantidad de estos elementos; si éstos se mantienen por debajo del umbral, no se elevan hasta las regiones más altas de la conciencia relativamente difíciles de estimular en las que habitan aquellas categorías. Así, por ejemplo, se pueden percibir con perfecta claridad ciertos colores o combinaciones de colores, pero éstos no suscitan un placer estético cuando las superficies que ocupan no tienen una extensión determinada; antes de ello, los colores o sus combinaciones son meras facti-

cidades que traspasan el umbral de la conciencia sensible, pero no el de la conciencia estética. Así, también, hay un umbral histórico que ocasiona la extraña desproporción entre las energías personales y sus resultados históricos. Ha habido muchos ascetas indios cuya doctrina era muy parecida a la de Gutama, pero solamente éste ha llegado a ser el Buda; seguramente también hubo muchos predicadores judíos cuyas enseñanzas no diferían grandemente de las de Jesús, pero sólo éste ha determinado la historia del mundo. Y ello ha sucedido en todas partes: la importancia de las personalidades crea una escala continua, pero en ésta hay un punto por encima del cual se opera la influencia histórica de una personalidad, mientras que aquellas que permanecen por debajo de este punto no ejercer una influencia correspondientemente menor, sino que no ejercen influencia en absoluto y se pierden en el olvido. Quizá más arriba aún reside el umbral de la conciencia filosófica. Los mismos fenómenos que, en cantidad mínima, pertenecen a la indiferencia del discurrir cotidiano y que, en una mayor abundancia, quizá atraigan la atención estética, en dimensiones más poderosas y más estimulantes pueden convertirse en objetos de la reflexión filosófica o religiosa. Del mismo modo también el sentimiento de lo trágico tiene un umbral cuantitativo. Una enorme cantidad de contradicciones, insuficiencias y desengaños que, como singularidades de la vida cotidiana, son indiferentes o que incluso tienen un tono humorístico, reciben una esencia trágica y profundamente angustiosa en la medida en que, por su intermedio, alcanza nuestra conciencia la enorme extensión, la inevitabilidad de su repetición y la especificidad no solamente de un día concreto, sino de todos los demás. En la esfera del derecho, el factor del umbral queda determinado por el principio de *minima non curat praetor*. El robo de una aguja es algo tan insignificante —a pesar de que para la conciencia lógica es un robo de modo decisivo y cualitativo— que no pone en movimiento el complicado mecanismo psicológico de la conciencia del derecho: también ésta tiene un umbral, de modo que los estímulos que se encuentran por debajo de él no despiertan ninguna reacción psíquico-jurídica —por no hablar de la estatal—, aunque sí pueden estimular otras zonas de la conciencia. Precisamente en el hecho de que la conciencia económica está provista de un umbral específico es donde encuentra explicación la tendencia general de substituir un gasto único e importante por una serie continua de pagos pequeños que en realidad «no se perciben». Así, cuando Pufen-

dorf recomienda al príncipe antes un impuesto pequeño sobre muchas cosas que uno grande sobre una sola, debido a que el pueblo se separa con dificultad del dinero (que es *fort dur à la deserre*) (22), en realidad su argumentación no pone de relieve su eje principal, puesto que el pueblo ha de entregar el dinero de una forma u otra; solamente que una de las formas de pago se mantiene por debajo del umbral de la conciencia económica y, de este modo, la cantidad entregada no asciende a la categoría de cálculo, sensibilidad y reacción económicos, igual que dos pesos que, por separado, se encuentran por debajo del umbral de la conciencia del peso y que, situados sobre la mano, uno después del otro, no producen impresión ninguna y, sin embargo, sí lo hacen cuando actúan conjuntamente.

Si esto se puede interpretar como una resistencia pasiva a nuestra sensibilidad simple o compleja, tras cuya superación transmite la influencia a la conciencia, esta resistencia también puede ser activa. Podemos imaginarnos que nuestros órganos receptores físico-psíquicos se encuentran en cada momento dado en una situación de movimiento con una cierta dirección e intensidad, de modo que la influencia de un estímulo procedente del exterior dependerá de la relación que el movimiento interno procedente de él establece con el que había encontrado previamente; este movimiento puede sumarse al anterior, que va en la misma dirección, de modo que adquiere una enorme posibilidad de expansión; también puede ir en contra de él, de forma que éste queda anulado total o parcialmente en su influencia y, por así decirlo, solamente consigue mover al órgano receptor en su propia dirección, tras la superación de una resistencia positiva. El comportamiento determinado por esta idea encuentra, además, otro hecho al que llamamos sensibilidad para las diferencias: en la sensibilidad no poseemos medida alguna para las magnitudes absolutas, sino solamente para las relativas, esto es, solamente por medio de la diferencia de una sensación frente a la otra podemos determinar una medida. Esta experiencia —cuyas modificaciones pueden quedar aquí al margen y que solamente tiene que ser válida para nosotros en la medida en que sus propios críticos la admiten— es, evidentemente, el fundamento de la serie de manifestaciones de las que hemos hablado más arriba. Puesto que —así se ha expresado en un ejemplo sencillo— si una acción sobre los nervios del tacto de una intensi-

(22) Muy reacio a soltar.

dad 1 aumenta en 1/3, esto es lo mismo que si una acción de la intensidad 2 hubiera aumentado en 2/3. El hecho, pues, de que vinculemos la misma reacción a una diferencia relativamente igual en la situación dada de sensibilidad es causa de que los estímulos que son objetivamente iguales tengan consecuencias subjetivas muy distintas. Cuanto más se aleja una sensación producida por un estímulo nuevo de la situación de la sensibilidad existente de antemano, de un modo más intenso y notorio se manifestará para la conciencia. Esto, a su vez, coincide con el hecho de que a menudo el estímulo ha de vencer un estado opuesto de nuestros órganos físico-psíquicos, como ya se ha expresado, antes de ser accesible a nuestra conciencia. Puesto que si, acorde con aquella sensibilidad de las diferencias, el estímulo es tanto más notorio cuanto más se aparta de la situación existente con anterioridad, de acuerdo con el otro principio —y hasta un cierto límite— es tanto menos notorio cuanto más diferente es su dirección de los movimientos internos existentes. Esto coincide con la observación de que, manteniéndose iguales los estímulos, las sensaciones precisan un tiempo determinado —aunque muy corto— para llegar a su altura. Mientras que la primera serie de manifestaciones se explica por el hecho del cansancio —el nervio no contesta ya con la misma energía a un segundo estímulo de igual tipo, debido a que está fatigado a causa del primero—, la segunda serie muestra que la fatiga no se relaciona de modo inmediato con la reacción al estímulo, sino que esta reacción, en el caso del estímulo no cambiado, se acumula en sí misma, quizá debido a la razón ya anticipada de que es preciso superar una resistencia de los órganos perceptores, antes de que el estímulo alcance aquella altura desde la cual vuelve a descender a consecuencia del cansancio que ahora aparece. Este dualismo de la influencia aparece también muy claramente en las manifestaciones más complicadas. Por ejemplo, una ocasión de alegría en la vida de un individuo que, por lo demás, es infeliz, es recibida por éste con una reacción apasionada de energías inutilizadas y endaimónicas y con una elevación intensa por encima del oscuro fondo del resto de su existencia; por otro lado, sabemos que también para el regocijo hace falta un cierto hábito y que no se puede recibir correctamente el estímulo de la alegría cuando el espíritu se ha acostumbrado ya a experiencias continuas de carácter contrario. Especialmente los estímulos vitales más finos rebotan, faltos de toda influencia, en contra de la coraza de un ritmo de vida determinado por la

necesidad y el dolor, y la intensidad con que son percibidos, que haría presuponer lo contrario de éstos se produce tras una larga adición de todos los momentos eudaimónicos. Si esta adición se hace duradera y transfiere el conjunto de la constitución del alma definitivamente en el ritmo y estructura que le es correspondiente, la cantidad del estímulo, cuya percepción completa no se pudo conseguir antes también se escapará a ésta ahora y debido a una constelación de razones absolutamente opuestas: porque ahora se ha producido un hábito eudaimónico de este tipo al que falta a la diversificación necesaria para la percepción. Esta antinomia manifiesta también su gran importancia teleológica en la vida económica; la sensibilidad de las diferencias en cada situación nos obliga a la consecución de nuevos bienes, a la producción de nuevos objetos de consumo; la limitación de la sensibilidad de las diferencias, a causa de la resistencia pasiva o activa de la situación orgánica existente que hay que superar, nos obliga a continuar en esta dirección con energía duradera y a prolongar el beneficio de los bienes hasta una cantidad considerable. Sin embargo, esta elevación vuelve a marcar los límites superiores de la sensibilidad de las diferencias, por cuanto que la habituación a un estímulo determinado lo debilita y, por último, no permite percibir el crecimiento, sino que sólo admite uno cualitativamente nuevo. Del mismo modo que, en este caso, el aumento de las cantidades de objetos, procediendo regularmente, ocasiona una alternancia de los resultados internos, también los valores en dinero de las cosas, por medio de su elevación simple, pueden conducir a un cambio del anhelo con que se las busca. En principio, un objeto que no cuesta nada o solamente una cantidad mínima, debido a este motivo no es deseado ni valorado; en cuanto su precio comienza a aumentar, aumenta también su deseabilidad, y ésta se eleva durante un tiempo con aquél, hasta un punto máximo de estímulo. Si el precio sigue aumentando, de modo que la consecución para el interesado queda fuera de posibilidad, quizá el primer estadio de esta renuncia muestre la mayor pasión del anhelo, luego se impondrá una adaptación a la renuncia, una represión de este anhelo e incluso, según el ejemplo de las «uvas verdes», una aversión directa contra aquello que no se puede alcanzar. En muchas esferas, un cambio tal de comportamiento positivo en el negativo se vincula a la transformación cuantitativa de las necesidades económicas. El fardo fiscal, que pesa sobre el campesino ruso, se presenta como la causa de su actividad econó-

mica pobre, primitiva y poco intensiva: el esfuerzo no le merece la pena, ya que lo único que le resta es la vida a secas. Evidentemente, una presión más liviana, que le permitiera cierta ganancia tras un trabajo afanoso, le daría motivo suficiente para una actividad económica mucho más intensiva; si los impuestos aún descendieran más quizá volviera a la indolencia anterior, si le bastara con escaso trabajo para obtener una producción que satisficiera todas las necesidades de su nivel cultural. Veamos otro ejemplo: cuando una clase o un individuo están obligados a mantener un nivel bajo de vida, y por tal motivo únicamente conocen alegrías y diversiones groseras y vulgares, un ingreso algo más elevado sólo conduce a que se busquen estos placeres de modo más frecuente y más extenso; si el aumento, sin embargo, es mucho más alto, también las pretensiones ascienden al goce en una esfera muy distinta. Así, por ejemplo, si la alegría principal está constituida por la botella de aguardiente, un salario más elevado conducirá a un mayor consumo de aguardiente; si el salario sigue subiendo, no obstante, aparecerá la necesidad de otro tipo de placeres. Se trata aquí de una complicación que desafía todos los análisis debido a la circunstancia de que los umbrales de la conciencia para los diversos sentimientos de alegría y de dolor son, claro está, completamente distintos. Nuevas investigaciones en el terreno de la fisiología han demostrado la inmensa diferencia de la sensibilidad frente al dolor que existe entre los nervios de las diversas partes del cuerpo, pues que algunos tienen un umbral 600 veces superior al de los otros y característicamente, el valor del umbral de la sensibilidad táctil, en las mismas regiones, tampoco muestra una relación constante. Resulta extraordinariamente dudoso comparar el valor del umbral de los sentimientos más distintos, elevados y no sensoriales, debido a que sus causas son completamente heterogéneas y no se pueden comparar de acuerdo con sus cantidades, como se puede hacer con los estímulos mecánicos o eléctricos de los nervios sensoriales. A pesar de que con esto parece excluirse la posibilidad de toda medición, hay que reconocer el carácter incomparable de los estímulos en las zonas más elevadas de los sentimientos, y de esta manera —ya que las cuestiones vitales de que hemos tratado hasta ahora siempre se refieren a una multiplicidad de estos sentimientos— también la enorme variedad, imposible de traspasar para la teoría, de las relaciones entre las condiciones exteriores y las consecuencias internas de los sentimientos.

Precisamente los estados sentimentales, determinados por la posesión del dinero, nos permiten alcanzar una visión más atinada de estos valores de los umbrales y de sus proporciones; porque el dinero actúa como una especie de estímulo para todos los sentimientos posibles y puede hacerlo porque su carácter, falto de cualidades e inespecífico, se sitúa a tal distancia de todos ellos que adquiere una especie de relación regular con todos; en realidad, esta relación raramente tendrá un carácter inmediato, sino que precisará de objetos mediadores que, por un lado, son inespecíficos —en cuanto que se pueden conseguir a cambio de dinero— y por el otro son específicos porque despiertan sentimientos determinados. Precisamente porque en el dinero podemos preexperimentar los valores de goce de los objetos específicos que se pueden conseguir por su intermedio y que el estímulo de los mismos se transfiere al dinero como su representante, es por lo que poseemos en él el único objeto con relación al cual los valores del umbral de la sensibilidad de disfrute concreta pueden conseguir una especie de comparabilidad. La razón por la que parece que se debe excluir la posibilidad de la medición recíproca es evidente: la multiplicidad enorme de los valores en dinero de aquellas cosas que, en las diversas esferas, originan la cantidad de goce que se determina como igual. Si, dentro del orden ascensional del dinero, el umbral del goce muestra alturas muy distintas para un gourmet, un coleccionista de libros y un deportista, ello no se debe a que las energías que participan en este disfrute sean distintamente estimulables, sino que los objetos que las estimulan en la misma medida tienen precios muy diferentes. A pesar de todo, sería pensable que la contingencia que se da en los valores de umbral entre las cantidades de dinero y los resultados eudaimónicos tratara de encontrar una igualación, al menos en el sentido de que resulta característico de cada individuo (e incluso de cada tipo) el valor en dinero que poseen los objetos o impresiones comprados que para ellos traspasan el umbral del goce. Esta evolución comienza a partir del hecho de que en nuestra tasación sentimental, en nuestro juicio acerca del carácter proporcionado o desproporcionado del precio de un objeto no se toma sólo como referencia el precio que en otro lado se exige por el mismo objeto, sino también otros precios distintos y absolutos de otras especies de mercancías, cualitativamente distintas; la igualación en este caso implica la aparición de una uniformidad regular de' precio en

dinero que, por supuesto, es el resultado final de muchas oscilaciones subjetivas y casuales. Por ejemplo, en la medida en que conocemos las circunstancias económicas de los antiguos judíos de Palestina, lo que nos llama la atención es lo enormemente baratos que eran ciertos productos y lo enormemente caros que eran otros. La relación con los precios actuales es oscilante y no se puede reducir a una expresión racional, de forma que no es posible decir de los judíos (como quizá tampoco de ningún período de la Antigüedad) que el valor general del dinero sea en tanto y tanto distinto del de la actualidad; porque este valor no existía entonces en absoluto. Tal fenómeno se suele explicar por medio de la distancia económica que hay entre los ricos y los pobres y que no disminuye por razón de las acciones de los últimos en lo referente a su nivel de vida: los estamentos más bajos han sido siempre de una frugalidad grande y estable, de forma que no aspiran a la posesión de ciertas mercancías; de este modo, se constituyen dos niveles completamente distintos del precio en dinero: aquel que los pobres pueden y quieren pagar y aquel que comprende el dominio de los ricos, no interesados en cuestiones de dinero. Tal debe haber sido la situación, con diferencias mayores o menores, entre los pueblos antiguos. En relación con esto se suele señalar que, debido a las concepciones sociales de la época contemporánea, las clases medias tratan de parecerse a las superiores en lo relativo a la vestimenta, la alimentación, las comodidades y las diversiones, mientras que las bajas tratan de acercarse a las medias. Esta tendencia es la que ha proporcionado por primera vez la posibilidad de un valor en dinero unitario y universal. De acuerdo con esta dirección podríamos formular el camino de la cultura económica en el sentido de que ésta busca encarecer lo que originariamente era barato y abaratar lo que originariamente era caro. Esta igualación cristaliza especialmente en el lado objetivo de las cosas y encuentra una manifestación auténticamente sorprendente en el «índice medio de beneficio». Por medio de una integración casi increíble y que no se puede demostrar como proceso consciente de todos los factores económicos se ha conseguido que las industrias de la economía desarrollada que por su material, condiciones de trabajo y cantidades de producción son muy diferentes y mutuamente independientes proporcionen, ceteris paribus, la misma renta para los capitales invertidos en ellas. La posibilidad de una igualación

similar para los resultados subjetivos y eudaimónicos de los valores en dinero naturalmente no existe, en vista de la diversidad individual de los seres humanos; sí podría darse, en cambio, una significación igual del dinero para todas las mercancías, merced a la expresabilidad universal de los objetos en aquél y a la elaboración paulatina de una regla uniforme del precio en dinero; gracias a esta significación igual, el proceso cultural podría acercarse a una situación similar: en la escala cuantitativa del dinero, ciertos puntos podrían actuar como equivalentes de aquellos objetos que señalan el umbral económico o de goce o de saciedad para un individuo determinado o un cierto tipo. En esta esfera de los fenómenos del umbral, que es la más difícil, debido a su complicación y a su carácter individual, el dinero aparece como el único objeto que, por su carácter puramente cuantitativo y su comportamiento igualatorio frente a la multiplicidad de las cosas, ofrece más claramente la posibilidad de ordenar en una serie unitaria los estímulos más diversos. Además de esto, determinados acontecimientos señalan a una significación absolutamente inmediata que tiene el dinero para el umbral de la conciencia económica y ello en el sentido de que la conciencia, en sí, reacciona como específicamente económica ante un estímulo que tiene que ver con el dinero. La estrechez filistea suele rechazar la atribución de motivaciones altruistas a un objeto, con el argumento de que éste ha costado dinero y ello, se supone, es un argumento justificativo suficiente para actuar en este terreno según el principio egoísta de la mera economía. Asimismo, ciertos padres estúpidos tratan de contener los posibles destrozos que sus hijos puedan causar, señalando que las cosas han costado dinero. En lugar de explicar a los niños el valor de las cosas en sí, comienzan, pues, la reacción económica manejando la idea del dinero empleado. Esto se manifiesta de modo muy claro en dos fenómenos que, exteriormente, son de carácter opuesto. Los regalos se consideran justificados desde todos los puntos de vista cuando quien regala ha gastado dinero en ellos; regalar lo que uno mismo posee aparece como miserable, ilegítimo e insuficiente. Unicamente entre las personas de gustos más delicados y posición más elevada nos encontramos con el hecho de que el regalo que más se aprecia es el que el otro ha poseído antes. Así, pues, en el primer caso, la conciencia de que el donante ha hecho un sacrificio con el regalo sólo alcanza al receptor del regalo cuando este sacrificio toma forma pecuniaria. Por otro lado, sin embargo, en los círculos más elevados, un regalo

en dinero se considera una falta de gusto y hasta los sirvientes, cocheros, botones, etc., suelen preferir un cigarro a una propina en dinero, que quizá tenga un valor triple que el primero. Lo decisivo aquí es que la ofrenda no debe tener un carácter económico o, al menos, que la desaparición de su carácter económico se considera como una muestra de afecto. En el primer caso, como en los otros, el valor estimula primeramente la conciencia en su forma económica y, según los sentimientos a que ello da lugar, se anhela o se rechaza este proceso. A pesar del carácter continuo de la serie en que una economía evolucionada integra los objetivos económicos, ésta suele crear una diferencia tan general entre los objetos y el dinero (lo que las épocas del dinero-mercancía no suelen hacer) que resulta evidente el surgimiento del umbral de una conciencia que reacciona precisamente al valor en dinero.

Otra razón que coloca a las manifestaciones del umbral de la conciencia en una relación especial con respecto al dinero es la siguiente: a fin de pasar por encima de un cierto límite, la existencia y adición de causas, cuyos efectos proporcionales no se producen, habrán de ser tanto más extensas, y este límite tanto más inferior, cuanto menos se mueve todo el sistema en el que tiene lugar el proceso, esto es, cuanto mayor es su estabilidad: así, por ejemplo, sabemos que se puede enfriar agua muy por debajo de 0° sin que se hiele, siempre que no se mueva en absoluto, mientras que el más leve movimiento la convierte en hielo inmediatamente; también se puede mantener la mano sumergida en un agua cada vez más caliente, por encima de la temperatura en que ello sería soportable, siempre que se evite todo movimiento de la mano o del agua; así, también en esferas muy elevadas y muy complicadas, diversas influencias y circunstancias provocan la reacción sentimental correspondiente cuando se agita todo nuestro ser, aunque sea desde un punto de vista muy distinto; la propiedad de valores, igual que la desposesión de los mismos o la indignidad de ciertas situaciones, pueden existir durante largo tiempo e incluso aumentar antes de que seamos conscientes de su importancia; es preciso primeramente un impulso inicial que haga que los elementos internos entren en fricción recíproca para hacernos conscientes de nuestra verdadera fuerza, precisamente en comparación con las relaciones y las diferencias que ahora apreciamos por primera vez. Hay sentimientos como el amor y el odio que pueden vivir largo tiempo en nosotros y, además, ir acumulándose lenta y subterráneamente

y manifestar una cierta influencia disimulada, hasta que cualquier impulso, por lo general una interrupción de la regularidad exterior de las relaciones, permite que aquellos sentimientos exploten en la conciencia, proporcionándoles la extensión y riqueza de resultados que les caracteriza. Los acontecimientos sociales se producen también según este modelo. Los absurdos y los abusos no solamente se acumulan en el interior de organizaciones ya consolidadas, sino que se acumulan y aumentan por debajo del umbral de la conciencia social, a menudo hasta un grado en que ya no se comprende cómo se pudo aguantar, una vez que el momento de una limpieza general, a menudo debido a causas muy distintas, nos hace conscientes de aquellas injusticias. Como se sabe, suelen ser las conmociones de una guerra extranjera las que ponen de manifiesto las contradicciones y defectos arraigados en un Estado. Esto demuestra, por ejemplo, la observación, ya expresada, de que por lo general las grandes diferencias de clase y las distancias insalvables entre las posiciones de las clases sociales, por lo general, van de la mano de la paz social. La llamada a reformas igualitarias o a revoluciones suele producirse cuando se ha dulcificado la rigidez de las diferencias de clase y cuando movimientos más vivos en el interior de la sociedad han producido ciertas manifestaciones intermedias y de transición y una mayor cercanía de visión y comparación entre las clases. Una vez ha sucedido esto, las clases inferiores adquieren conciencia de su opresión y las superiores adquieren conciencia, en parte de su responsabilidad moral y en parte de su necesidad de defender sus propiedades; con esto se rompe la paz social. Dentro de la economía monetaria, la movilidad del sistema por medio de la cual se estimula la conciencia de la sensibilidad para las diferencias y para los umbrales, está muy extendida y es muy viva. La fijación de relaciones, que elimina este resultado en las ocasiones incrementadas de las reacciones de la conciencia, queda siempre interrumpida debido a su fundamentación en el dinero, ya que ésta tiene siempre algo lábil y contradictorio con la situación de calma y, especialmente, porque el dinero no tiene ninguna relación objetiva con las personalidades y, por lo tanto, no se da en éstas como si fuera un cierto rango o un desclasamiento, una profesión o un valor moral, una relación sentimental o una actividad. Las situaciones fundadas sobre estos contenidos vitales tienen una especie de estabilidad, debido a la relativa solidez con que se aplican a las personas y, por tanto,

ofrecen una cierta inercia frente a la influencia de los elementos cambiantes, que solamente merced a su considerable incremento puede provocar en aquéllos la consecuencia proporcionada. El dinero, por el contrario, debido a su ausencia de cualidades, no tiene ninguna relación con una personalidad cualitativamente determinada, y así se desliza sin resistencias, del uno al otro, de forma que las circunstancias y situaciones que en él se fundamentan asimilan fácil y adecuadamente toda ocasión de cambio o bien, para expresarlo más exactamente: las manifestaciones sumativas del dinero, que representan del modo más puro el mero carácter de la cantidad, también hacen sentir sus influencias en la determinacióu del contenido de la vida del modo más frecuente y más claro. Las manifestaciones del umbral que son tan frecuentes en el dinero hacen más clara su determinación general, a la que pertenece aquella regalía, y hasta se puede decir que ésta es solamente una de las manifestaciones que se caracterizan de tal modo, puesto que lo que demuestra es que la importancia de una mayor cantidad de dinero no solamente reside en ser un múltiplo de la importancia de la cantidad menor, sino que esta diferencia de importancia, aparte del cambio puramente cuantitativo de su substrato, ofrece también una transición hacia nuevas manifestaciones de consecuencias cualitativamente nuevas y hasta opuestas.

Este hecho implica un presupuesto evidente que, con todo, precisa examen y que se puede expresar del modo siguiente: toda cantidad de dinero repartida entre una mayoría de personas tiene una importancia cualitativa distinta de cuando se encuentra concentrada en una sola mano. La unidad de la personalidad, pues, es el complemento o la condición de todas las diferencias de cantidad de la propiedad y de su significación. Debido a la unidad de su administración en el sentido funcional de que tratamos aquí, el patrimonio de las personas jurídicas se encuentra al mismo nivel. Incluso cuando se habla de un patrimonio del pueblo, ello sólo es posible en la medida en que se considere al pueblo como un sujeto unitario con derecho de propiedad, esto es, en la medida que se considere la propiedad repartida entre los ciudadanos aislados de modo unitario, merced a los intercambios que éstos realizan dentro de la economía nacional, del mismo modo que la fortuna de un individuo se concentra en una unidad práctica gracias a estas interacciones (división, consideración de los gastos aislados en comparación con la totalidad, equilibrio entre el ingreso y el gasto, etc.). El dinero, por

lo tanto, como un valor que solamente es significativo en función de su cantidad, aparece como una pluralidad extensiva en sí misma, de tal modo que para ser una, para actuar como una unidad, cada cantidad precisa de un principio exterior a ella misma, que obliga a las cantidades parciales aisladas a mantener una conexión y una reciprocidad, esto es, una unidad. Así como los contenidos individuales de la representación dan una imagen del mundo en la medida en que se concentran en una unidad personal de conciencia y, de este modo, el conjunto de los elementos del mundo es más que la mera suma de éstos y cada parte y la totalidad alcanzan una nueva significación, por encima del puro paralelismo, así también influye la unidad del propietario personal sobre el dinero y otorga a la cantidad percibida a través de ella aquella posibilidad de transformar su más o su menos en una significación cualitativa. El valor epistemológico de esto se hace más claro en relación con una determinación de la teoría del beneficio máximo. Tal teoría se puede resumir del modo siguiente: toda cantidad parcial de una acumulación de bienes tiene el valor de la que se valora menos, esto es, de la parte que se destina a un beneficio prescindible. Puesto que si se perdiera cualquier parte es evidente que, desde un punto de vista racional, lo que se haría sería cubrir las necesidades más importantes con el resto y dejar las menos importantes sin cubrir; lo menos importante aquí sería de qué parte concreta habría que prescindir. Así, pues, el valor de una acumulación de bienes no se determina según el beneficio que se obtiene de ella realmente, o sea, no se determina por medio de la suma de los beneficios diversos de sus partes componentes, sino por medio del de la parte menos ventajosa, multiplicado por el número de estas partes iguales. En general, únicamente se admite una excepción a esta teoría, es decir, aquella en que una suma de bienes constituye una unidad y como tal alcanza un cierto efecto beneficioso que no es igual a la suma de los beneficios de sus partes aisladas. Así, por ejemplo, sabemos que la existencia de un bosque ejerce una cierta influencia sobre el clima y la temperatura de la región, y con ella también sobre la fertilidad del suelo, el bienestar de los habitantes y la conservación de una parte de la riqueza popular; en resumen, como totalidad, tiene un valor que no se puede dividir entre sus partes componentes, si quisiéramos tasar el provecho extraído de cada árbol. De esta manera tampoco el valor de un ejército se puede medir por el beneficio máximo de cada soldado ni el de un río por el beneficio

máximo de cada gota de agua aislada. La diferencia que hemos mostrado aquí es la misma que se aplica también a la fortuna de un individuo. Un millón propiedad de una persona otorga a ésta no solamente un prestigio y una cualificación social que es muy distinta a la importancia correspondiente de un propietario de mil marcos multiplicada por mil, pues que, demostrando esta consecuencia subjetiva, el valor económico objetivo de un millón de marcos no se puede calcular según el beneficio máximo de sus mil partes de mil marcos, sino que constituye una unidad que trasciende a éstos, al igual que el valor de un ser vivo que actúa unitariamente es superior al de sus partes aisladas. En el capítulo anterior hemos demostrado cómo el precio en dinero de un objeto, cualquiera que sea la cantidad de monedas en que consiste, actúa, sin embargo, como una unidad: un millón de marcos, decíamos, son, en y para sí, un mero conglomerado de unidades inconexas; por el contrario, como valor de una finca, por ejemplo, constituyen el símbolo, expresión o equivalente unitarios de su cantidad valorativa y no una mera agregación de unidades aisladas de valor. Esta determinación objetiva encuentra aquí su correspondencia personal: la relación con la unidad de una persona convierte en calidad a la cantidad de dinero y su extensión en intensidad, lo que no podría obtenerse de la mera agregación aditiva de sus partes componentes.

Quizá esto se pueda expresar de la forma siguiente: el dinero, como conjunción puramente aritmética de unidades de valor, se puede considerar como la falta absoluta de forma. Falta de forma y puro carácter cuantitativo es todo uno y lo mismo; en la medida en que se consideran las cosas solamente en su cantidad, se prescinde de su forma, lo que suele suceder del modo más claro cuando se hace el intento. Por este motivo, el dinero como tal es el más temible destructor de la forma: cualquiera que sea el motivo por el que las cosas a, b y c cuestan todas el precio m, la diferenciación de aquéllas, o sea, la forma específica de cada una no se manifiesta en el valor así fijado; éste se ha subsumido en m, que ahora representa a a, b y c de modo igual, y dentro de la valoración económica no supone ninguna determinación específica de aquéllas. En la medida en que el interés se reduzca al valor en dinero de las cosas, la forma de éstas, a pesar de la importancia que pueda haber tenido para la determinación de tal valor, es tan indiferente como su peso. En este sentido se explica también el materialismo de la época moderna que, en su significación teórica, forzoso es que tenga

alguna comunidad de raíces con la economía monetaria que le caracteriza: la materia, como tal, es lo informe por excelencia, lo contrario de toda forma y si, a pesar de todo, opera como único principio de la realidad, ello quiere decir que se da aquí el mismo proceso que se inicia con la reducción de los objetos de nuestro interés práctico al valor en dinero. Aún tendremos ocasión de demostrar cómo, en conexión profunda con la significación del umbral de las cantidades de dinero, el dinero alcanza una figura individual que se independiza de la vinculación a la cantidad vacía cuando se da en cantidades extraordinariamente grandes. Desde el punto de vista externo, su falta de forma disminuye al aumentar proporcionalmente la masa: las piezas pequeñas del primitivo dinero italiano de cobre eran informes o, todo lo más, tenían una forma redonda o cúbica; por el contrario, las mayores se moldeaban en forma de paralelepípedo y, por lo general, tenían una marca en cada uno de los lados opuestos. No obstante, es en la falta de forma en general del dinero, en tanto que dinero por antonomasia, donde radica la incompatibilidad entre la tendencia estética y los intereses del dinero. Aquélla solamente se interesa por la mera forma de modo que, como se sabe, el valor en sentido estricto de todas las artes plásticas se ha situado en el dibujo que, como forma pura, se puede expresar de modo incambiado en cualquier cantidad de materia. Esto se considera hoy como un error; es más, hay que admitir, trascendiendo lo que hasta ahora se ha aceptado, que la magnitud absoluta en la que se expresa la forma artística influye de modo definitivo en su importancia estética y que esta última queda modificada en cada cambio de la medida cuantitativa, por pequeño que sea, aunque la forma permanezca invariable. Ello no quiere decir que el valor estético de las cosas esté menos ligado a su forma, esto es, a la relación mutua de sus elementos, por más que nosotros sabemos que el carácter y la influencia de esta forma quedan muy determinados debido a la cantidad en la que se realizan. Seguramente es muy significativo que, a pesar de la importancia vital del dinero, una enorme cantidad de refranes se ocupen de él, pero pocas canciones populares lo mencionen, así como que cuando se producía alguna sublevación debido a un cambio de moneda las canciones que surgían con tal motivo y que pronto se extendían entre el pueblo solían dejar de lado la cuestión monetaria. Con todo, persiste el antagonismo irreconciliable y decisivo, en relación con todos los intereses estéticos, de si se buscan las cosas por el valor de su forma o por

la cantidad de su valor; este valor es un factor cuantitativo que sustituye toda cualidad por una mera suma de unidades de la misma especie.

Incluso se puede decir que cuanto mayor es la importancia de la forma en la determinación del valor de una cosa tanto más indiferente resulta su cantidad. Si las mayores obras de arte que poseemos, el cochero délfico y el Hermes de Praxiteles, la Primavera de Boticelli y la Mona Lisa, las tumbas de los Medici y los retratos de Rembrandt, existieran en miles de ejemplares completamente imposibles de distinguir, ello supondría una gran diferencia para la felicidad de la humanidad, pero el valor ideal, estético-objetivo o, si se quiere, para la historia de arte, no superaría en absoluto aquel grado que representa la obra de arte única. Otra cosa sucede con los objetos de artesanía, en los cuales la forma estética constituye una unidad completa con el fin de uso práctico, de modo que, a menudo, la elaboración definitiva de este último constituye el auténtico estímulo estético. En este caso es esencial para el valor total así creado que el objeto se utilice, y de este modo crece su importancia ideal con su difusión: en la medida en que el objeto, además de su forma, incorpore otros elementos de valor, también resulta importante la cuestión del cuánto en su realización. Esta es también la conexión profunda entre la teoría ética del valor de Nietzsche y la determinación estética de su esencia: la categoría de una sociedad se determina por la altura de los valores alcanzada en ella, a pesar de lo aislados que éstos puedan estar, y no por la medida de la extensión de cualidades valorables, igual que la categoría de una época artística no depende de la altura y cantidad de las buenas obras medias de arte, sino solamente de la altura alcanzada por las mejores. De este modo, el utilitario, al que, sobre todo, interesan los resultados palpables de la acción, se inclina hacia el socialismo, con la importancia de los muchos y la extensión de los momentos vitales deseados, mientras que el idealista ético a quien importa sobre todo la forma de hacer —que se puede expresar mejor o peor de modo estético— es más bien un individualista o, al menos, como Kant, pone ante todo la autonomía del individuo. Lo mismo sucede en la esfera de la felicidad subjetiva. A menudo pensamos que no es necesario que se repitan los momentos culminantes del sentimiento vital que para el Yo alcanzan su configuración peculiar en la materia de la existencia. Haber disfrutado de éstos una vez otorga un valor a la vida que no aumenta proporcionalmente por el hecho

de la repetición. Estos instantes, en los cuales la vida se ha convertido en una culminación completamente individual y que han sometido la resistencia de la materia —en el sentido más amplio— a su sentimiento y a su voluntad acarrean consigo una atmósfera que se podría designar como el momento paralelo de la atemporalidad, de la *species aeternitatis:* una elevación por encima del número y del tiempo. Y al igual que la importancia que tiene una ley natural para el carácter y la estructura del mundo no depende del número de casos en que se realiza, sino del hecho de que existe y tiene validez —ella propia y ninguna otra—, también los momentos de mayor elevación del Yo tienen significación para nuestra vida en el hecho de que se dieron una vez, sin que una repetición —que nada puede añadir a su contenido— incremente este sentido. En resumen, la culminación de los sentimientos de valor en la forma hace indiferentes sus elementos cuantitativos, mientras que la falta de forma remite a éstos como sus elementos decisivos.

Mientras no haya muchos órdenes finales que, por su carácter ilimitado, coincidan en el dinero, como es el caso de la cultura pecuniaria muy avanzada, y mientras un continuo desmenuzamiento y nueva adición no haya atomizado su estructura peculiar y no la haya convertido en una flexibilidad absoluta, aparecerán manifestaciones en las cuales el dinero muestra aún una forma específica. Tal es el caso cuando una cantidad grande no se puede sustituir por otras más pequeñas sumadas. Pruebas de ello aparecen en el intercambio natural: en muchos pueblos se puede cambiar ganado por hierro o paños, pero no por tabaco, aunque éste también tiene carácter trocable. Por otro lado, por ejemplo, en las islas de Yap los tipos de dinero —que tienen un carácter muy variado— (huesos, conchas nacaradas, piedras, trozos de cristal), constituyen una jerarquía de importancia. A pesar de que las formas de dinero superiores constituyen múltiplos de las inferiores, ciertas cosas especialmente valiosas, como canoas o casas, no se pueden pagar con muchas piezas de dinero inferior, sino que han de serlo con una especie de dinero determinado para cada uno de estos objetos y que habitualmente ocupa una posición superior en la jerarquía. Esta misma costumbre aparece en vigencia para el caso de la compra de mujeres, limitada a una determinada calidad de dinero, que no se puede sustituir por una cierta cantidad de las otras clases. Lo mismo sucede en un sentido contrario: en algunos lugares no se utiliza el oro para comprar grandes cantidades de mercancías

inferiores, sino exclusivamente para comprar cosas muy costosas. Estos fenómenos no se corresponden con las determinaciones de nuestro patrón oro, según las cuales por encima de un cierto límite se puede exigir que los pagos se hagan en oro, mientras que por debajo de ese límite se ha de aceptar otro metal; la diferencia básica y técnica entre las monedas de valor y las monedas fraccionarias a la que este caso se refiere no resulta ser válida para aquellos usos examinados más arriba, sino que los tipos de dinero parecen constutir una serie unitaria en la que solamente los eslabones superiores concentran su contenido cuantitativo en un valor formal especial, que no se puede expresar cuantitativamente. Es este un medio excelente de obviar el aspecto trivial de la función del dinero, que es la consecuencia inevitable del mero carácter cuantitativo y de conservar a aquélla su aspecto sagrado, que suele tener en un principio; pero también es una muestra de que estas significaciones formales y cualitativas del dinero pertenecen a una época primitiva en la que el dinero no solamente es mero dinero, sino algo más también. Este aspecto, mucho más debilitado, como un eco lejano, se da asimismo en algunos fenómenos de las etapas más elevadas del desarrollo. Así, por ejemplo, el caso siguiente se ha de atribuir a la importancia formal del dinero: el pueblo francés prefiere decir 20 sous en lugar de un franco, *pièce de cent sous* (23) en lugar de pieza de 5 francos, etc.; tampoco dice medio franco, sino que expresa tal cantidad por medio de *sous* o *centimes*. La misma cantidad parece, pues, despertar distintas reacciones sentimentales bajo una forma o bajo otra. Este mismo sentido tiene el hecho de que el pueblo prefiere emplear un nombre de moneda, esto es una forma concreta en lugar del nombre abstracto de dinero, incluso cuando se habla exclusivamente de dinero en relación con su cantidad: «*Kein Kreuzer, keine Schweizer*», «*Wo mit dem Taler geläutet wird, gehen alle Türen auf*» (24), etc. Por otro lado, también puede observarse que el pueblo, acostumbrado a calcular con valores bajos, prefiere designar ciertas cantidades por adición desde abajo más bien que por división desde arriba. La cantidad que se deriva de la multiplicación de la unidad habitual parece que no solamente expresa de modo más

(23) Pieza de 100 céntimos.

(24) Se trata aquí de dos refranes intraducibles. Literalmente, dicen: «Sin cruzados, no hay suizos» y «Donde se llama con el tálero, se abren todas las puertas».

eficaz y claro su significación, sino que este elemento subjetivo se objetiva en un sentimiento, como si la cantidad que así se expresa fuera en sí algo grande y completo con mayor razón que cuando se manifiesta por medio de otros factores. Diferencias de este tipo se pudieron observar en Alemania del norte cuando, en lugar del cálculo en táleros, apareció el cálculo en marcos. En el período de transición, «300 marcos» iban acompañados por matices psicológicos muy distintos de los que caracterizaban a «100 táleros»; la nueva forma, en la que se expresaba un contenido idéntico, se mostraba como más extensa, más rica que la otra, y ésta, por el contrario, como más concisa, determinada y cerrada en sí misma. De este tipo son también las manifestaciones en las cuales la forma, que en todas las demás cosas es tan esencial, parece apuntarse en el dinero y así la identidad incondicional de la cantidad, que le es propia a éste, cualquiera que sea su forma, en cierto modo, se interrumpe.

Por lo demás, lo que en general se puede designar como forma en el dinero viene a éste de la unidad de la personalidad, que transforma la yuxtaposición de las partes de un patrimonio en una comunicación y una unidad. Por este motivo, una fortuna, especialmente una muy elevada, no tiene la ambigüedad estética del dinero en general. Y esto no solamente es debido a las posibilidades estéticas que proporciona el dinero, sino que, en parte paralelamente a éstas y en parte como fundamento suyo, la imagen de una fortuna consiste en la forma que adquiere el dinero a través de su relación con un centro personal, la cual le separa de la imagen abstracta del dinero en sí y que muestra claramente su carácter como forma, por medio de la diferencia entre una tal unidad de patrimonio y la misma cantidad de dinero, dividida entre muchas personas. En qué medida la personalidad de la propiedad manifiesta y acentúa la determinación formal como tal no se muestra tan sólo en el dinero. La tierra que pertenecía al campesino emancipado de la antigua Alemania era una propiedad indivisible porque iba unida al hecho de que aquél fuera miembro de la comunidad; la propiedad se derivaba de la persona y por ello tenía la misma calidad de unidad e indivisibilidad. También se ha dicho acerca de la propiedad agraria inglesa en la Edad Media que la absoluta igualdad de los lotes, propiedad de gentes no emancipadas, indica un reparto racional de tierras entre los vasallos por parte de los señores; de este modo, también en este caso es la personalidad unitaria, aunque se trate de la que no es ni individual ni libre,

la que concede a la propiedad su localización y su determinación formales. La cosificación de la propiedad y su separación de la persona implicaba, al mismo tiempo, por un lado, la posibilidad de reunir en una sola mano los lotes de muchos y, por otro, la de dividir a capricho la propiedad aislada. Con la personalidad de la propiedad de la tierra se perdió también la solidez y la importancia de su forma; la propiedad se convirtió en algo fluido, cuya forma se diluía y se reconstruía a través de circunstancias objetivas (entre las cuales, por supuesto, se contaban también las personales), en tanto que la vinculación de la propiedad con la persona había impregnado a aquélla de la unidad formal interna del Yo. La vida de las épocas pasadas parece estar vinculada a unidades fijas dadas de antemano, lo que solamente supone la preponderancia del ritmo de las mismas, que la época contemporánea diluye en un continuo que se puede dividir arbitrariamente. Los contenidos de la vida, expresables por medio del dinero que es el continuo absoluto, lo carente de ritmo y lo ajeno, por sí mismo, a toda determinación de la forma, se dividen en partes tan pequeñas y sus totalidades redondeadas quedan tan desmenuzadas que resulta posible cualquier tipo de síntesis y configuración a partir de ellos. Solamente en estas circunstancias aparece el material para el individualismo moderno y la multiplicidad de sus productos. Evidentemente, la personalidad realiza con estos materiales, así configurados o sin configurar, en un proceso de creación de nuevas unidades vitales, exactamente lo mismo que había realizado en los casos anteriores, en vinculación estrecha con los materiales unitarios, aunque con mayor autonomía y variabilidad.

Gracias a esta esencia así caracterizada, el dinero se convierte, dentro de la esfera psicológico-histórica, en el representante más acabado de una tendencia epistemológica de la ciencia moderna en general: la reducción de las determinaciones cualitativas a las cuantitativas. Aquí se pueden recordar las oscilaciones de medios indiferentes, que aparecen como causación objetiva de nuestras sensibilidades cromáticas y sonoras. Diferencias puramente cuantitativas en las oscilaciones son las que deciden si percibimos cosas cualitativamente tan distintas como el verde o el violenta o si oímos la nota «la» o la nota «do». Dentro de la realidad objetiva de la que solamente penetran fragmentos casuales e inconexos en nuestra conciencia, todo está ordenado según medida y número, y a las diferencias cualitativas de nues-

tras reacciones subjetivas corresponden sus imágenes recíprocas cuantitativas y objetivas. Quizá todas las diferencias infinitas de los cuerpos, que aparecen en sus relaciones químicas son solamente diversas manifestaciones de un elemento fundamental único. En la medida que hay una ciencia natural matemática, su pretensión es expresar los conjuntos, las causas de los movimientos, las estructuras y las evoluciones por medio de meras fórmulas de magnitud, presuponiendo la existencia de determinados elementos dados. Bajo otra forma y con aplicación distinta, esta tendencia fundamental opera en todos los casos en que antiguas creencias en fuerzas y formas peculiares se atribuyen hoy a la influencia masiva de elementos conocidos, no específicos; así, por ejemplo, en relación con la formación de la superficie terrestre, cuya configuración ya no se atribuye a catástrofes repentinas e incomparables, sino que se deriva del influjo lento, imperceptiblemente pequeño, pero manifiesto en una multiplicidad infinita que ejercen las fuerzas observables del agua, el aire, las plantas, el calor y el frío. Este mismo espíritu se hace notar en las ciencias históricas: el lenguaje, las artes, las instituciones y los bienes culturales de todo tipo aparecen ahora como el resultado de un número infinito de aportaciones mínimas, el milagro de su aparición ya no se explica a través de la calidad de personalidades históricas heroicas, sino por la cantidad de actividades conjuntas que forman una corriente densa de la totalidad del grupo histórico; los objetos de la investigación histórica no son ya los actos individuales y específicos de los dirigentes, sino los acontecimientos pequeños y cotidianos de la vida espiritual, cultural y política, que, en su adición, crean la existencia histórica en toda su extensión y en su desarrollo; cuando aparece una eminencia o una incomparabilidad cualitativa de un individuo, ésta se interpreta como una herencia especialmente feliz, esto es, como una tal que comprende y expresa la cantidad mayor posible de energías acumuladas y de propiedades de la especie. Esta tendencia democrática, que, por un lado, asciende a la situación de una concepción del mundo y que, por otro, desciende a la interioridad del espíritu, resulta activa también dentro de una ética individualista; es frecuente encontrar la afirmación de que los valores más elevados residen en la existencia cotidiana y en cada uno de sus momentos, pero no en los hechos y vivencias extraordinarios, heroicos o catastróficos, como si éstos tuvieran siempre algo contingente y

externo; si experimentamos todas las grandes pasiones y los ímpetus más inauditos, al final, lo que de ellos sea productivo será lo que dejen para las horas tranquilas, anónimas y regulares, en las cuales solamente vive el Yo verdadero y total. Finalmente, la tendencia empiricista que, a pesar de todas sus manifestaciones contrarias y todas las críticas justificadas, caracteriza del modo más completo la época contemporánea y en ella revela su vinculación formal y espiritual del modo más claro con la democracia moderna, sustituye la idea racional, singular y adivinatoria por el número más elevado posible de observaciones y la esencia cualitativa de aquéllas por la cantidad de los casos individuales en conjunto; esta orientación metodológica se corresponde perfectamente con el sensualismo psicológico que reduce las construcciones y capacidades más sublimes y más abstractas de nuestra razón a una mera acumulación y elevación de los elementos sensoriales más cotidianos. Es fácil aumentar el número de ejemplos que ilustran la preponderancia creciente de la categoría de la cantidad sobre la calidad o, más exactamente, la tendencia a diluir la segunda en la primera, a reducir cada vez más los elementos a lo carente de propiedades y no permitirles más que determinadas formas del movimiento y a explicar todo lo específico, individual, cualitativamente determinado como lo más o lo menos, lo más grande o lo más pequeño, lo ancho o lo estrecho, lo habitual o lo extraño de elementos y certidumbres que en sí son incoloros y solamente accesibles a las determinaciones numéricas. Por supuesto, esta tendencia jamás podrá alcanzar su meta a través de medios terrenos. El interés en el cuánto, a pesar de que únicamente posee sentido en relación con el qué y el cómo y por sí mismo no representa más que una abstracción, pertenece a los fundamentos de nuestra esencia espiritual, es el pliegue de la tarjeta del interés en la cualidad; ambos forman conjuntamente una red y por ello la acentuación exclusiva del uno no se puede justificar lógicamente, lo que no impide que sea, desde el punto de vista psicológico, una de las grandes diferenciaciones de los períodos, de los individuos y de las esferas espirituales. Lo que distingue a Nietzsche de todas las valoraciones socialistas no se puede demostrar de modo más claro que recordando cómo para él la calidad de la humanidad posee una importancia exclusiva, de modo que solamente el ejemplar más elevado decide acerca del valor de la época, en tanto que para el socialismo únicamente tiene interés la medida de extensión de las situaciones y valores deseados.

Los ejemplos citados más arriba acerca de la tendencia cuantitativa moderna muestran dos tipos visibles: primero, las sustancias y acontecimientos objetivos que constituyen el fundamento de las representaciones subjetivas cualitativamente distintas por su parte, únicamente son diferenciables desde un punto de vista cuantitativo; segundo, también en lo subjetivo, la mera acumulación de elementos o fuerzas origina manifestaciones cuyo carácter se distingue de los condicionados cuantitativamente de modo específico y según los puntos de vista valorativos. En estas dos direcciones, el dinero aparece como ejemplo, expresión o símbolo del interés moderno por el elemento cuantitativo. El hecho de que cada vez se puedan conseguir más cosas a cambio del dinero, así como el otro, paralelo, de que éste ha aumentado hasta convertirse en el valor absoluto y central, tienen como consecuencia que las cosas finalmente sólo son válidas en la medida en que cuestan dinero y que la calidad valorativa con la que nosotros las experimentamos solamente aparece como una función del más o menos de su precio en dinero. Este más o menos manifiesta la siguiente consecuencia doble con carácter inmediato: en el sujeto provoca los sentimientos extremos opuestos, el dolor más profundo y la felicidad más elevada, además de todos los eslabones intermedios entre estos dos polos, y en el caso de otros, también produce la escala, no menos amplia, que va desde el desprecio indiferente hasta la adoración servil. En una dimensión distinta, el dinero irradia significaciones valorativas proporcionadas tanto hacia el lado del mucho como hacia el del poco: el hombre contemporáneo típico valora las cosas porque cuestan mucho y también las valora porque cuestan poco. El hecho de que la importancia de la cosa es sustituida por la importancia del dinero no se puede expresar de modo más radical que a través de la influencia indiferente del mucho y del poco del dinero —indiferencia que, por supuesto, no es la misma para cada caso aislado—. Cuanto más central es la posición de un pensamiento o de un valor en su propia esfera, tanto más fuerte proporcionalmente será la importancia que éstos ejerzan, tanto con signo positivo como negativo. Por otro lado, el crecimiento objetivo de la cantidad de dinero en general, así como su acumulación en manos aisladas, ocasiona un aumento de la cultura objetiva, una producción de cosas, objetos de consumo y formas de vida, de cuya cualidad no podría ni hablarse en el caso de cantidades dinerarias menores o que estuvieran repar-

tidas de otra forma. Incluso se puede entender que esta tendencia cuantitativa se realiza en el dinero de modo más radical que en cualquier otra esfera que se encuentre a este lado de la metafísica. Puesto que siempre que queremos reducir los hechos cualitativos a las relaciones cuantitativas, los elementos —de tipo físico, personal o psíquico— cuyo más o menos decide de la peculiaridad del resultado, continúan estando caracterizados en sí mismos, en algún modo, de forma cualitativa; podemos intentar retrasar continuamente esta determinación, de modo que lo que ayer era cualidad indisoluble del elemento, hoy se puede reconocer como una modificación, según medida y número; este proceso, sin embargo, es infinito, y en cada momento dado deja subsistir una determinación cualitativa de los elementos, cuyo cuánto habrá que averiguar. Unicamente la metafísica puede construir esencias absolutamente carentes de propiedades que, ordenadas y movidas según circunstancias puramente aritméticas, pueden reproducir el juego del mundo. En la esfera de las manifestaciones, el dinero es el único que alcanza esta libertad de todo cómo, esta determinación general según el cuánto. Mientras que en ninguna parte podemos comprender el ser puro o la energía pura, a fin de poner de relieve la peculiaridad de sus apariciones dentro de sus modificaciones cuantitativas, sino que todos los elementos y las causas tienen alguna relación (aunque no tenga por qué ser parecido) con todas las cosas específicas, el dinero es completamente independiente de las relaciones correspondientes, de lo que se produce a través de su consecuencia y su intervención; el valor puramente económico ha adquirido una solidez de cuyas circunstancias cuantitativas surgen todas las construcciones peculiares posibles, sin que precise algo más que su cantidad. De este modo, una de las grandes tendencias de la vida, la reducción de la calidad a la cantidad, alcanza en el dinero su imagen más extrema y definitiva; también aquí aparece el dinero como el punto más elevado de un orden de evolución histórico espiritual que determina inequívocamente su orientación.

PARTE SINTETICA

CAPITULO IV

LA LIBERTAD INDIVIDUAL

I

Se puede representar la evolución de cada destino humano como una alternancia ininterrumpida de estrechez y holgura, de deber y libertad. Este primer criterio implica una separación cuya aspereza sólo se puede corregir por medio de una observación más atenta. Llamamos libertad a algo que no suele ser otra cosa más que el cambio de obligaciones; al aparecer una nueva obligación en lugar de una antigua, lo que nosotros experimentamos, sobre todo, es la desaparición de la antigua presión, y como estamos libres de ella, parece, en un principio, que seamos libres en general, hasta que el nuevo deber, que al principio soportábamos con músculos frescos y por ello especialmente fuertes, comienza a hacer sentir su peso con el cansancio de éstos, de forma que el mismo proceso de liberación que antes había desembocado en este deber, ahora trata de deshacerse de él. Este esquema no se realiza con igualdad cuantitativa en todos los vínculos, sino que hay algunos en los que el matiz de libertad se conserva más prolongada, intensiva y conscientemente que en otros; muchas prestaciones que se exigen con igual intensidad que otras y que en su totalidad no reclaman un esfuerzo menor de la personalidad parece, sin embargo, que concedan a ésta una medida mayor de libertad. La diferencia de las obligaciones que tiene como consecuencia esta diferencia de la libertad correspondiente responde al tipo siguiente: toda obligación que no se deriva de una mera idea corresponde al derecho de otro: esta es la razón por la que la filosofía moral, en conjunto, identifica la libertad moral con aquellas obligaciones que nos impone un imperativo ideal o social o el propio Yo. El derecho del otro puede tener como contenido la acción o la prestación personales del que está sometido

a obligación, o puede referirse, por lo menos, al resultado inmediato del trabajo personal, o bien, por último, se puede tratar de un mero objeto determinado con derecho de usufructo para la persona autorizada que, a su vez, no puede ejercer influencia alguna sobre el modo en que aquél es producido. Esta escala es la de los grados de la libertad, que existen conjuntamente con la prestación. Por supuesto, en conjunto todas las obligaciones quedan redimidas por medio de la acción personal del sujeto; hay una gran diferencia, sin embargo, si el derecho del señor se extiende inmediatamente a la personalidad del que presta los servicios o solamente al producto de su trabajo o, por último, al producto en y para sí, con independencia absoluta de qué clase de trabajo ha empleado el sometido a obligación e incluso de si ha sido su propio trabajo o no. Aun siendo los mismos los beneficios objetivos del derechohabiente, el primero de estos casos vincula por completo la libertad del vasallo, el segundo le deja mayor margen de movimiento y el tercero aún mayor. El ejemplo extremo del primer caso es la esclavitud; aquí la obligación no afecta solamente un trabajo que es objetivo de algún modo, sino al mismo trabajador; la obligación comprende todas las fuerzas del sujeto. Si en las circunstancias actuales, los deberes se refieren a la fuerza del trabajo en general, no al resultado objetivamente determinado del mismo —como en ciertas categorías laborales, empleados, criados—, ello no hace mayor violencia a la libertad, debido bien a la limitación temporal del período de prestación o bien a la posibilidad de la elección entre las personas a las que uno desea obligarse o a la magnitud de la contraprestación, que hacen que el trabajador, a su vez, se sienta como un derechohabiente. En el primer escalón se encuentran también los siervos en la medida en que tanto ellos mismos como el conjunto de su fuerza de trabajo sigan perteneciendo a la corte señorial, esto es, mientras sus servicios sigan «sin medirse». La transición al segundo estadio se realiza en cuanto los servicios se limitan temporalmente (con lo que no se quiere decir que este estadio haya sido siempre el último históricamente; por el contrario, el empeoramiento de la condición de los campesinos suele conducir del segundo escalón al primero). Este segundo estadio se alcanza por completo cuando en lugar de un tiempo y de una fuerza de trabajo determinados se exige un producto determinado del trabajo. Dentro de este estadio se puede observar también una graduación: el vasallo tiene que entregar una parte alícuota de la producción del suelo

—una gavilla de cada diez, por ejemplo— o bien una cantidad de grano, ganado, miel, etc., fijada de una vez por todas. Aunque el último modo, en ciertas circunstancias, puede ser el más difícil y el más duro, también deja al vasallo, por otro lado, mayor libertad individual, puesto que hace que el señor sea indiferente al tipo de trabajo del campesino; mientras éste produzca lo suficiente para pagar su contribución, el señor no tiene interés alguno en la producción total, lo que sí suele ser el caso, en cambio, con el sistema de las partes alícuotas, y ello ha de conducir necesariamente a actos de fiscalización, medidas de cumplimiento obligado y apuramientos. La fijación del pago a una cantidad absoluta en lugar de a una cantidad relativa es ya una manifestación de transición que apunta a la redención mediante el dinero. En relidad, en este estadio podría ya darse una libertad y una separación completa de la personalidad como tal frente a las relaciones de deber, puesto que al derechohabiente únicamente le importa recibir un determinado pago objetivo que el vasallo puede obtener donde quiera. De hecho, sin embargo, éste sólo puede obtener tal pago por medio del propio trabajo y tal es la base sobre la que está edificada la relación. La ocupación de la persona, pues, estaba inequívocamente determinada por sus obligaciones. Y tal es el tipo general, puesto que en la economía de cambio natural la prestación obliga a la contraprestación: pronto la prestación y la personalidad se separan de tal manera que el vasallo acabaría teniendo el derecho de dejar por completo a un lado a su persona en la prestación y llevar a cabo ésta de un modo completamente objetivo, por ejemplo, a través del trabajo de otra persona. En realidad, sin embargo, la constitución económica excluye esta posibilidad y en el producto debido —así como a través de él— queda obligado el mismo sujeto y su fuerza personal, vinculada en una cierta dirección. En qué medida el principio de la objetividad frente al de la personalidad implica un cambio a favor de la libertad se demuestra, por ejemplo, en el muy avanzado sistema de vasallaje de los menestrales del siglo XIII. En éste, lo que hasta entonces había sido una dependencia personal se convirtió en una meramente objetiva y las cuestiones de vasallaje se sometieron al derecho territorial, esto es, a la libertad. En este mismo sentido, ciertas personalidades dotadas, que se ven obligadas a realizar trabajo de asalariado, hoy día, prefieren las sociedades anónimas, con su sistema estrictamente organizado a un empresario indi-

vidual, y lo mismo sucede cuando la escasez de criadas se origina en el hecho de que las muchachas prefieren el trabajo en una fábrica al servicio en casas de señores, porque aunque con éstos se suelen encontrar mejor desde el punto de vista material, se sienten menos libres debido a la subordinación a otra personalidad subjetiva. El tercer estadio, en el que verdaderamente la personalidad se separa del producto y no queda obligada a nada aparece con la sustitución del pago en especie por el pago en dinero. Por este motivo se ha designado como una Magna Carta de la libertad personal en la esfera del derecho privado, la determinación del derecho romano clásico de que toda reclamación patrimonial, en caso de negación de cumplimiento natural, se podía resolver por medio del pago en dinero; esto implica el derecho a redimir toda obligación personal en dinero. El señor feudal, que puede exigir de su campesino una cierta cantidad de cerveza, de aves o de miel, determina rígidamente la dirección de la actividad de aquél; en cuanto se limita al cobro de un interés, sin embargo, el campesino es completamente libre para orientar su actividad a la cría de abejas, de ganado o de lo que quiera. En la esfera de la prestación de servicios personales se da el mismo proceso formal con el derecho de emplear a un sustituto que la otra parte ha de aceptar, siempre que objetivamente no se puedan poner impedimentos. Este derecho, que sitúa a la relación sobre una nueva base en virtud de su sentido, se ha de conquistar, al igual que la redención por medio del dinero, puesto que es fácil ver cómo al igual que la redención por dinero, abre el camino a la desaparición de la relación en sí. Los autores del *Domesday Survey* (25), muy significativamente, eligieron expresiones para los campesinos que redimían su servidumbre por medio de prestaciones pecuniarias regulares, que habían de señalar que éstos no eran ni completamente libres ni totalmente vasallos. Unicamente en los nombres de los intereses del dinero se mantuvo aún durante mucho tiempo memoria de sus orígenes en las prestaciones en especie: se recogían yantares, colodrazgos, alberguerías (en lugar del hospedaje del señor y sus empleados), impuestos sobre la miel, etc. El estado de transición solía aparecer

(25) También llamado «Domesday Book», consiste en una investigación, escrita en latín, en Inglaterra en el año de 1086 mandada hacer por Guillermo el Conquistador, para averiguar las posesiones y derechos de la Corona y para establecer los recursos económicos del país, a fin de elaborar una política impositiva más exacta.

cuando el pago en especie se tasaba en dinero y ésta era la cantidad que luego se pedía por aquél. Esta manifestación intermedia se encuentra también en circunstancias que ya se apartan mucho de las que aquí tratamos: en Japón, todavía en 1877, se seguían pagando todos los intereses e impuestos en arroz o se calculaban en arroz y se pagaban en dinero, situación parecida a la de Inglaterra, bajo la reina Isabel, cuando en el alquiler de ciertas tierras, propiedad de las universidades, los derechos de arriendo se calculaban en grano, aunque, evidentemente, se pagaban en plata. De esta manera, al menos, todavía se muestra la identidad de la cantidad de valor de la obligación, mientras que aquélla ya no tiene ninguna vinculación personal originada por la determinación del contenido. Si es cierto que el *ius primae noctis* ha existido en alguna parte, su evolución ha seguido el mismo proceso: aquel derecho del señor feudal tenía como contenido la entrega de la posesión —o, mejor dicho, del ser— central: éste habría sido, pues, el precio por el que el señor reconocería a la vasalla el derecho al matrimonio. El siguiente escalón es que el señor entrega este derecho —a lo que se puede negar en cualquier momento— a cambio del pago de una suma de dinero; el tercero, que el derecho del señor cae en desuso y que el vasallo ya es libre de casarse siempre que pague al señor una cantidad de dinero fija de antemano, esto es, el rescate de la novia, del matrimonio, de la esposa o similar. La liberación de la persona, pues, ya está ligada al dinero en el segundo escalón, aunque no exclusivamente, puesto que todavía hay que ganarse la aprobación del señor feudal, al que no se puede obligar. La relación queda completamente despersonalizada cuando ya no decide sobre ella ningún otro elemento que no sea el pago de la cantidad de dinero. A falta de la desaparición completa del derecho del señor, la altura mayor que puede alcanzar la libertad personal se da con la transformación de los deberes del vasallo en un pago en dinero que el señor está obligado a admitir. Por este motivo, la disminución y, por último, la completa desaparición de los servicios y prestaciones campesinos han pasado por la transformación en pagos en metálico. Esta conexión entre la prestación en dinero y la liberación puede ser reconocida por los interesados con tanta intensidad que incluso acalla el vivo interés por el dinero en metálico. En Alemania, el cambio de las servidumbres y prestaciones naturales campesinas en interés pecuniario había comenzado en el siglo XII; su interrupción en los siglos XIV y XV se debió a que el capitalismo también acabó

contagiando a los señores feudales, puesto que éstos reconocieron que las prestaciones naturales se podían extender mucho más y aumentar más a voluntad que los pagos en dinero, en cuya determinación cuantitativa y numérica ya no había nada que cambiar. Esta ventaja de las prestaciones naturales les parecía suficientemente grande para mantener viva su codicia precisamente en el momento en que el interés dominante entre ellos era el dinero. Tal es también la razón por la que se pretende impedir el acceso del campesino al dinero. El vasallo inglés no podía vender una sola cabeza de ganado sin permiso de su señor; porque por medio de la venta de ganado, el campesino recibía dinero con el que podía comprar tierra en alguna otra parte, y así evadirse a las obligaciones frente a su señor del momento. El grado más elevado del proceso de liberación se alcanza a través de una evolución especial dentro del mismo pago en dinero: cuando en lugar de un interés periódico se produce un pago único de capital. Por más que en ambas formas el valor objetivo es idéntico, el reflejo sobre el sujeto es completamente distinto. Como se ha señalado, el pago único de interés permite al vasallo una libertad completa en relación con el propio hacer, siempre que consiga el dinero preciso; no obstante, la regularidad de los pagos, obliga a realizar este hacer dentro de un esquema impuesto por un poder extraño; únicamente con la capitalización de los pagos se alcanza aquella forma de las obligaciones que al mismo tiempo corresponde a la mayor libertad personal. Sólo con el pago en capital pasa la obligación totalmente a la prestación en dinero, en tanto que el pago de interés, debido a su periodicidad regular aún contiene, al menos, un elemento formal de vinculación que va más allá de la mera cantidad de valor. Esta tendencia se manifiesta, más o menos, del modo siguiente: en el siglo XIII, y aún más tarde, el parlamento inglés votó frecuentemente que los *shires* (26) tenían que proporcionar un cierto número de soldados y trabajadores para el rey; sin embargo, las asambleas de *shires* redimían regularmente la prestación de seres humanos por medio de otra en dinero. Aunque de esta manera se salvaba una gran cantidad de libertad personal, ésta se diferenciaba fundamentalmente de los derechos y libertades que el pueblo inglés compraba a sus reyes por medio de un pago único en dinero. Del mismo modo que aquel que recibe el dinero, se libera con él de todas las inseguridades a las que

(26) Los *shires* son las divisiones administrativas de Gran Bretaña.

está sometido en el pago periódico de intereses, la equivalencia correspondiente, del lado del que hace la prestación, es que su libertad pasa ahora de la forma inestable, que se manifiesta en el interés repetido, a una forma estable. La libertad del pueblo inglés frente a sus reyes descansa, en parte, en el hecho de que aquél obtenía de éstos determinados derechos por medio de pagos en capital y de una vez para siempre; así, un documento del tiempo de Enrique III dice: «pro hac concessione dederunt nobis quintam decimam partem omnium mobilium suorum.» Debido a que este comercio —y no a pesar de él— con las libertades del pueblo tenía un carácter brutal, externo y mecánico, implica un acuerdo puro entre rey y pueblo y la oposición más completa a aquella idea real de que «entre él y el pueblo no permitiría ninguna hoja de papel»; pero también supone una superación radical de todos los imponderables de las relaciones caprichosas que, en un rescate menos pecuniario de la libertad, ofrecen la posibilidad de suprimir a ésta o de hacerla ilusoria. Un buen ejemplo de la evolución gradual que conduce a la liberación del individuo por medio de la redención en dinero de las prestaciones naturales, aparece en la obligación de los siervos, burgueses y vasallos de hospedar y mantener durante sus viajes a los señores feudales, así como a sus empleados, protegidos y señores jurisdiccionales. Esta carga se originaba en el antiguo servicio real y, durante la Edad Media, alcanzó una extensión importante. El primer paso hacia la objetivación y despersonalización de este deber aparece cuando se limita estrictamente; así, pronto encontramos exactamente determinados cuántos caballeros y escuderos se han de hospedar, así como cuántos caballos y perros se pueden tener, y cuánto pan, vino, carne, fuentes y servilletas hay que poner a disposición de los huéspedes. Con todo, sin embargo, al darse de modo inmediato el hospedaje y la alimentación, por un lado, los límites de la prestación tenían que ser difusos y, por otro lado, continuaban mostrando claramente el carácter de las relaciones personales. Frente a esto, se da un estadio superior una vez que la obligación consistía en el suministro de productos sin hospedaje; de esta manera, las condiciones de la cantidad podían ser mucho más exactas que cuando había que atender al albergue y satisfacción de las personas. Así, por ejemplo, está estipulado que el conde de Rieseck reciba una determinada cantidad de grano: «De manera que sus criados puedan cocer pan, cuando se encuentran en la aldea de Crotzenburg y para que así no haya de entrar el

ejército en la aldea y causar daño y perjuicio.» De acuerdo con esta evolución, se llegó a la situación en que se estipularon cantidades fijas de dinero que había que entregar a los señores con ocasión de sus viajes o de sus jornadas judiciales. Finalmente, la variable que aquí existe, así como el elemento personal quedaron suprimidos una vez que estas prestaciones tomaron la forma de pagos fijos que todavía se siguieron recogiendo (en calidad de alberguerías, parias, dinero de viaje), aun cuando las empresas viajeras de los jueces, etc., fueron substituidas por otras actividades muy distintas. Este fue el camino por el cual aquel tipo de prestaciones acabó desapareciendo, quedando contenido en el pago general de impuestos de los vasallos, al que, por así decirlo, falta toda forma específica y que, por lo tanto, constituye la manifestación correlativa a la libertad personal de la Edad Moderna.

En estos casos de redención de prestaciones personales por medio de pagos en dinero, la ventaja suele residir en ambas partes. Es éste un hecho muy extraño, que se ha de ver en relación con un sistema más complejo. Si se parte de la suposición de que la cantidad de bienes susceptible de usufructo es limitada, que no es suficiente para satisfacer todas las aspiraciones que, por último, «todo está repartido en el mundo», esto es, que, en general, cada bien tiene su propietario, la conclusión, pues, es que lo que se da a uno se ha de quitar a otro. Aun descontando aquí todos aquellos casos en que esto no es verdad, nos queda un número infinito en que la satisfacción de las necesidades del uno solamente se puede hacer a costa de las del otro. Si se considera que esto es una característica —o la característica— o fundamento de nuestra actividad económica, se habrá de incorporar en todas las concepciones del mundo que consideran que, de acuerdo con la naturaleza del hombre o de aquélla, la cantidad de valores específicos de la humanidad —moralidad, felicidad, conocimiento— es inmutable, de modo que lo único que puede cambiar son las formas y los portadores de los mismos. Schopenhauer se inclina a aceptar el hecho de que la cantidad de sufrimiento y de alegría de cada ser humano está determinada de antemano por razón de su esencia, que no se puede sobrepasar ni puede disminuir, y que todas las circunstancias exteriores a las que acostumbramos a atribuir nuestra situación, únicamente representan una diferencia en la forma de experimentar aquella cantidad inmutable de alegría o sufrimiento. Si ampliamos ahora esta suposición individualista a la totalidad de

la humanidad resulta que todo nuestro afán de felicidad, la evolución de todas las relaciones, toda lucha por el tener y el ser es un mero acercarse y retirarse de los valores, cuya suma total no por ello ha de cambiar, de modo que toda transformación en el reparto sólo implica el fenómeno fundamental de que el uno posee ahora lo que el otro ha concedido voluntariamente o no. Esta conservación de los valores corresponde, manifiestamente, a una visión del mundo pesimista y quietista; puesto que cuanto menos suponemos estar en situación de crear realmente nuevos valores, tanto más importante es no perder ninguno. Con una lógica paradójicamente consecuente, esto se manifiesta en la creencia, muy extendida en la India de que, si alguien consigue hacer caer en la tentación a un santo asceta, los méritos de éste se transfieren al tentador.

También se pueden observar fenómenos directamente opuestos. En todas las relaciones espirituales, cuya alegría no consiste solamente en la ganancia, sino en la propia entrega y en las que cada parte se enriquece correspondiente y recíprocamente por medio de la otra, crece un valor cuyo disfrute no se puede conseguir a través del expolio. De este mismo modo, tampoco la comunicación de bienes intelectuales supone que haya de quitársele a uno lo que el otro quiera disfrutar; únicamente una sensibilidad patológica puede sentirse robada cuando determinado contenido intelectual objetivo ya no constituye una propiedad subjetiva exclusiva, sino que otras personas reflexionan también sobre él. En conjunto, se puede decir de la propiedad espiritual, al menos en la medida en que no se prosigue en lo económico, que no se obtiene a costa de otro, porque no se obtiene de una existencia anterior, sino que se produce en la conciencia misma del sujeto. Esta conciliación de intereses que aquí surge de la naturaleza del objeto, también se debe establecer, evidentemente, en aquellas esferas económicas en que la competencia por la satisfacción de la necesidad individual únicamente enriquece a uno a costo del otro; hay dos caminos para convertir esta situación en aquella otra primera más completa: el más próximo consiste en desviar la lucha contra los seres humanos en una lucha contra la naturaleza. En la medida en que se incorporen otras substancias y fuerzas procedentes de las reservas no explotadas de la naturaleza a las esferas de aprovechamiento humano, las ya explotadas se liberan de la competencia en su interior. Por fortuna, el principio de la conservación de la materia y la energía es válido para la totalidad absoluta de la naturaleza,

no para aquella parte de la misma que la acción racional del hombre se ha reservado; esta totalidad relativa se puede aumentar indefinidamente por cuanto que siempre podemos atraer más materias y fuerzas hacia nuestras formas racionales y anexionarlas. Incluso en las esferas que ya están siendo explotadas, los avances de la técnica nos enseñan a obtener mayores beneficios: la transición de la economía extensiva a la intensiva no solamente se lleva a cabo en la agricultura, sino en toda substancia que se puede dividir en trozos cada vez más pequeños para conseguir beneficios cada vez más especiales, o cuyas fuerzas latentes cada vez se pueden liberar más completamente. Esta expansión del poder del hombre que, al realizarse en dimensiones tan distintas, refuta la opinión de que el mundo ya esté repartido y que no condiciona la satisfacción de las necesidades a ningún tipo de robo es lo que se podría llamar el progreso substancial de la cultura. Junto a éste, en segundo lugar, se halla lo que recibiría el nombre de progreso funcional. En este segundo caso, de lo que se trata es de encontrar las formas, dentro de cada intercambio de propiedad, de objetos determinados, que hacen este intercambio igualmente beneficioso para ambas partes: en principio, únicamente es posible llegar a esta forma cuando el primer propietario posee el poder físico de retener el objeto que el otro desea hasta que se le ofrezca una contraprestación que él juzgue aceptable; de otra forma, simplemente, se le arrebataría el objeto. El robo y, quizá también, el regalo aparecen como los escalones primitivos del intercambio de propiedad en los que el beneficio reside, en su totalidad, en una de las partes, y la carga en la otra. Cuando sobre éstos se establece el estadio del intercambio de propiedad, como consecuencia, como hemos dicho, de la igualdad de poder de los partidos, éste es uno de los progresos mayores que la humanidad pudo haber realizado jamás. En vista de las meras diferencias de grado que existen entre el hombre y los animales, como se sabe, se ha intentado a menudo determinar la diferencia específica que separa al hombre de modo distinto e inequívoco del resto del reino animal; así se ha intentado definir al hombre como el animal político, el animal que fabrica herramientas, el animal que determina sus objetivos, el animal jerárquico y hasta, por parte de un filósofo serio, como el único animal que es víctima de megalomanía. Quizá se pueda añadir a esta serie la definición de que el hombre es el

animal que intercambia; y esto no es en realidad más que un lado o forma de la característica más general en la que parece consistir lo específico de los seres humanos, esto es, el ser humano es el animal objetivo. En ninguna otra parte del mundo animal encontramos siquiera sean vestigios de lo que llamamos objetividad, la observación y manipulación de las cosas que se sitúan más allá del sentimiento y la voluntad subjetivos.

Ya hemos señalado cómo esto dulcifica la tragedia humana de la competencia. La única moralización posible se da a través del proceso cultural que cada vez objetiva más contenidos vitales en formas transindividuales: los libros, el arte, las construcciones ideales como la patria, la cultura universal, la configuración de la vida en imágenes conceptuales y estéticas, el conocimiento de miles de cosas interesantes y significativas, todo esto se puede disfrutar sin que uno haya de quitárselo al otro. Cuanto más claramente los valores adquieren esta formo objetiva, tanto más sitio hay en ellos para cada alma, como en la casa de Dios. Seguramente la desolación y la amargura de la competencia moderna no serían soportables, si, paralela a ella no se diera esta objetivación creciente de contenidos existenciales, tan ajenos a todo *ôte-toi que je m'y mette* (27). Tiene, también, una importancia profunda que sea precisamente aquello que separa a los hombres en lo puramente psicológico de los órdenes animales inferiores, esto es, la capacidad de la observación objetiva, de prescindir del Yo, con sus impulsos y estados de ánimo a favor de la pura objetividad, que sea esto, precisamente, lo que impulse al proceso histórico a su resultado, posiblemente más noble, a la construcción de un mundo, que es apropiable sin lucha y sin opresión mutua, a la formulación de valores, cuya consecución y disfrute por parte de una persona no excluye a la otra, sino que, antes bien, abre el camino al otro. El intercambio se acerca a una solución funcional de este problema que el mundo de lo objetivo suele hacer en una forma substancial. Frente al expolio o al regalo, en los cuales se agota el impulso subjetivo, el intercambio, como vimos anteriormente, implica una valoración objetiva, una reflexión, un reconocimiento mutuo y una reserva del deseo subjetivo inmediato. Que esta reserva, en principio, no sea voluntaria sino obligada por causa de la igualdad de poder de la otra parte

(27) Quítate tú para que yo me ponga.

carece aquí de importancia; puesto que lo decisivo y lo específicamente humano es, evidentemente, que la igualdad de poder no ha de conducir al robo y la lucha recíprocos, sino a un intercambio equilibrador en el que la posesión y el deseo de posesión unilateral y personal cristaliza en una acción objetiva común, que surge de la reciprocidad de los sujetos. El intercambio, que a nosotros nos parece ahora tan evidente, es el primer medio —verdaderamente milagroso en su simplicidad— de vincular a la justicia con el cambio de propiedad; al ser el recipiente, al mismo tiempo, donante, desaparece aquella unilateralidad que caracteriza al cambio de propiedad bajo el dominio de un egoísmo o un altruismo puramente impulsivos; èste último estadio, sin embargo, no tiene por qué ser siempre el primero en un sentido temporal.

La justicia estricta que ocasiona el intercambio es, solamente, algo formal y relativo: el uno no tiene que recibir ni menos ni más que el otro. No obstante, al hacer esto, el intercambio origina un aumento de la suma absoluta de los valores. Por cuanto que, en el intercambio, cada uno da lo que es relativamente superficial para él y recibe lo que le es relativamente necesario, el hecho del intercambio consigue establecer una valoración superior de los valores que, en un momento dado, se han extraído de la naturaleza. Suponiendo que el mundo esté verdaderamente «repartido» y que todo hacer consiste realmente en un mero acercamiento y alejamiento dentro de una cantidad objetiva e invariable de valor, aún así, la forma del intercambio ocasionaría un crecimiento intercelular de los valores. La misma cantidad objetiva de valor se convierte en una medida subjetiva superior y mayor de beneficio, a través del reparto racional que se da con el intercambio. Tal es la gran tarea cultural en un nuevo reparto de derechos y deberes que, con todo, siempre contiene un intercambio; incluso en las aparentes traslaciones unilaterales se da un auténtico procedimiento social. Así, por ejemplo, en la emancipación de los campesinos, en los siglos XVIII y XIX, la tarea no era solamente hacer que los señores perdieran aquello que los campesinos habían de ganar, sino encontrar un modo de repartición de la propiedad y los derechos que, al mismo tiempo, aumentara la suma total de los beneficios.

Aquí se dan dos propiedades del dinero que, en esta dirección, hacen aparecer el cambio del mismo por las mercancías o los servicios como lo más completo: su divisibilidad y su aprovechabilidad ilimitada. La primera garantiza la equivalencia ob-

jetiva entre la prestación y la contraprestación. Los objetos naturales generalmente no se pueden determinar y escalonar de acuerdo con sus valores de forma que ambas partes consideren el intercambio como completamente justo; únicamente el dinero, al no ser otra cosa que la representación del valor de otros objetos y debido a que se puede dividir y sumar de modo ilimitado, proporciona la posibilidad técnica de una igualdad exacta de los valores de cambio. Como ya se ha mostrado únicamente con esta posibilidad se puede alcanzar el primer escalón de la evolución que parte de la unilateralidad del cambio de propiedad. El segundo escalón se alcanza en el hecho de que raramente el trueque natural proporciona a ambas partes objetos que sean igualmente deseados o las libera de objetos que tienen el mismo grado de superfluidad para ambas. Por lo general, el deseo más vivo provendrá de una parte, mientras que la otra conviene en el intercambio solamente obligada o contra una remuneración desproporcionadamente alta. En el intercambio de servicios por dinero, por el contrario, el uno recibe el objeto que precisa especialmente, mientras que el otro recibe algo que todo el mundo precisa en general. Gracias a su aplicabilidad ilimitada y a su correspondiente deseabilidad en todo momento, el dinero puede hacer, al menos en principio, que todo intercambio resulte beneficioso para ambas partes: la una, que recibe el objeto natural, lo hace porque lo necesita en ese momento; la otra, que recibe el dinero, también lo necesita ahora porque lo necesita en cualquier momento. De este modo, el intercambio por dinero posibilita una elevación del grado de satisfacción de ambas partes, mientras que en el trueque natural es frecuente que solamente una de ellas tenga interés específico en la consecución o en el desprendimiento del objeto. Aquel cambio, pues, constituye la forma más completa, hasta ahora, para la solución del gran problema cultural que se plantea en lo relativo al beneficio unilateral en el intercambio de propiedad: configurar la cantidad objetiva de valor por medio de un mero cambio de sus portadores en una cantidad superior de valores subjetivamente experimentados. Junto a la creación originaria de los valores, esta es evidentemente la tarea por antonomasia para la racionalidad social en lo referente a la parte humana general que se separa de ella: liberar una cantidad máxima de los valores latentes en la forma que se da a los contenidos de la vida. Los casos en los que vemos al dinero atender a esta tarea, muestran, también, la función técnica que tiene éste, esto es, que el in-

tercambio es la forma esencialmente social de realizar aquella tarea y que el mismo intercambio se corporeiza en el dinero.

El aumento de beneficio que el intercambio mercancía-dinero posibilita en principio con todas sus disminuciones audaimónicas y diversas consecuencias, no descansa solamente en las situaciones subjetivas de las dos partes contrayentes. Evidentemente, la fecundidad objetiva y económica, el crecimiento intensivo y extensivo de la cantidad de mercancías en el futuro dependen fundamentalmente de la forma en que aquella cantidad de bienes está repartida en el presente. Según las manos a que vayan a parar sus cantidades parciales, podrá resultar en un número extraordinariamente distinto de resultados económicos. La mera transición de bienes de una mano a otra, puede aumentar o disminuir la cantidad de bienes que, como consecuencia, surge de ella. Se puede decir directamente que la misma cantidad de bienes en diversas manos significa diversas cantidades de bienes, como sucede con la misma cantidad de semillas en diversos suelos. Las consecuencias de las diversidades en el reparto parecen alcanzar su extensión mayor en el dinero. A pesar de que una finca o una fábrica pueden tener significaciones económicas muy diversas, según el tipo de propietarios, si estas diferencias en la producción superan una cantidad mínima, serán casuales y anormales. Por el contrario, resulta normal que la misma suma en manos del especulador de la bolsa o del rentista, del Estado o del gran industrial tenga significaciones muy diferentes en relación con la productividad, lo que corresponde al margen de acción incomparable que la propiedad del dinero ofrece a los factores objetivos y subjetivos, buenos y malos de su empleo. No puede decirse de la totalidad de dinero en un grupo que la desigualdad y el cambio de su reparto solamente sea una diferencia formal en tanto que la totalidad permanece invariable; hasta este cambio de forma da lugar a las diferencias más esenciales para la totalidad de la economía y la riqueza. Tampoco se trata aquí solamente de diferencias cuantitativas, sino cualitativas, que son esenciales para nuestro problema y que, por otro lado, también se refieren a la cuestión de la cantidad. Por lo general, el mismo bien objetivo en manos distintas implica, económicamente, tan sólo una diversidad cuantitativa del resultado en dinero; sin embargo, la misma cantidad de dinero en distintas manos implica económicamente, en general, sobre todo, una diferencia cualitativa de sus efectos ob-

jetivos. La racionalidad social que, sin duda, interviene aquí, explica por qué la riqueza moderna se mantiene hoy mucho menos tiempo en una sola familia que antes, cuando no era de naturaleza pecuniaria. El dinero busca, por así decirlo, la mano fructífera, lo que ha de ser tanto más evidente y ha de manar de necesidades tanto más profundas cuanto que, al parecer, es posible actuar de modo más tranquilo, más seguro y pasivo en relación con la propiedad del dinero que con ninguna otra. Como quiera que el dinero, por medio del mero reparto en un momento dado, desarrolla un mínimo y un máximo de fructicidad económica y, al mismo tiempo, su cambio de propiedad no acostumbra a ocasionar tantas pérdidas como otros objetos, a consecuencia de las pérdidas por contactos y demoras, así la racionalidad económica encuentra en él un campo especialmente rico en su tarea de alcanzar un máximo de importancia de conjunto por medio de la forma de reparto de la propiedad.

Concretamente de lo que se trata aquí es de recoger el hilo de la investigación interrumpida acerca de en qué medida la economía monetaria está en situación de aumentar el bien de la libertad individual en su suma total, esto es, de liberarlo de aquella forma primaria del valor social en la cual hay que quitarle a uno lo que se ha de dar a otro. Ya las manifestaciones puramente superficiales de la economía del dinero muestran esta dualidad de sus ventajas. En el intercambio habitual de mercancías, en el que éstas se aprecian y se entregan de modo inmediato, su propio interés obliga al comprador a hacer una evaluación exacta y objetiva de ellas, ya que, al proporcionar esta ocasión, el vendedor puede rechazar cualquier reclamación posterior. Si el trato se lleva adelante, de forma que tras una prueba se efectúa la compra, la carga pasa de nuevo al vendedor, ya que éste es no sólo responsable de la coincidencia exacta entre la entrega y la prueba realizada, sino que, además, el comprador se aprovechará, sin ningún escrúpulo, de cualquier error que se haya podido descubrir en la calidad de la muestra. En nuestras bolsas actuales de mercancía los negocios tienen una forma que libera a ambas partes de estas responsabilidades, por cuanto que ya no se llevan a cabo según una muestra sino según una pauta uniforme de validez general y establecida de una vez por todas. El comprador, pues, ya no está obligado a una comprobación previa de la totalidad o de la muestra, con todas las probabilidades de error que esto encierra, mientras que el vendedor tampoco tiene que proporcionar la muestra con to-

dos los riesgos individuales, imprevisibles y generales que ésto implica para él; ambos saben ahora exactamente, cuando encierran un trato sobre una calidad específicamente determinada de trigo o de petróleo, que están vinculados a una norma de la mercancía objetivamente fijada, más allá de todas las inseguridades e insuficiencias individuales. De esta manera, en la cúspide de la economía monetaria, se ha hecho posible una forma de comercio que por medio de la transformación del fundamento subjetivo del negocio en otro objetivo aligera la responsabilidad de ambas partes y no opone enecesariamente el perjuicio del uno al beneficio del otro. Un paralelo exacto aparece con la transacción crediticia. En la Edad Media era muy difícil averiguar la solvencia del comerciante aislado, por lo que éste mismo, así como el capitalista, se veían limitados en sus posibilidades. Unicamente en las bolsas del siglo XVI, especialmente en Lyon y Amberes, comenzó a considerarse que ciertas casas eran «buenas» en principio y surgió la idea de una solvencia no diferenciable en sí misma, que convertía a la obligación en un valor objetivo, fungible, independiente de la ponderación personal de la solvencia. Las casas podían ser extraordinariamente diferentes en sus cualificaciones, pero mientras fueran adecuadas a sus obligaciones y satisfacieran las condiciones objetivas, quedaban liberadas de las determinaciones personales. Al elevar las bolsas el dinero a su más pura forma, creando así el concepto general y objetivo de la «adecuación», ocasionan, también, de modo típico una liberación en una de las partes, que no corresponde a carga alguna por la otra, sino que, por medio de la transferencia de formas individuales y oscilantes hacia otras formas, objetivamente válidas, ocasiona facilidades proporcionales para el deudor y para el acreedor.

La importancia de la economía monetaria para la libertad individual aún se hace mayor cuando inquirimos acerca de la forma real que toman las relaciones de dependencia que en ella subsisten; esta economía posibilita no solamente una liberación, sino, también, una configuración especial de las relaciones de dependencia mutua que, al mismo tiempo, deja margen para un máximo de libertad. La economía monetaria comienza por establecer una serie de vinculaciones que en las anteriores eran desconocidas. Así, como quiera que, para obtener la cantidad de beneficio requerido del suelo, hay que invertir en él un capital de explotación considerable que por lo general sólo puede

proceder de hipotecas, como las herramientas ya no se fabrican de modo inmediato a partir de las materias primas, sino a través de tales y tales procesos previos, como, por último, los medios de producción, en lo esencial, ya no pertenecen al mismo trabajador, todo indica que la dependencia de terceras personas ha alcanzado esferas completamente nuevas. Cuantas más sean las condiciones objetivas de que dependen el hacer y el ser de los hombres a causa de una técnica progresivamente más complicada, tanto mayor es el número de personas de que también han de depender. La importancia exclusiva de estas personas para el sujeto radica en su condición de realizadores de aquellas funciones, poseedores de aquellos capitales, procuradores de aquellas condiciones de trabajo; lo que, fuera de esto, constituya además su condición de personas, no interesa para nada.

Este hecho universal, cuya importancia se ha de expresar a continuación, tiene como presupuesto una evolución por medio de la cual la persona en sí se convierte en personalidad determinada. Evidentemente, tal cosa tiene lugar en la medida en que se concentra en ella una mayoría de cualidades, rasgos de carácter y fuerzas. En realidad, la personalidad es una unidad relativa, pero esta unidad se hace verdadera y eficaz en la medida que unifica diversas determinaciones. Igual que la esencia del organismo físico reside en el hecho de constituir la unidad del proceso vital a partir de una multiplicidad de partes materiales, también la unidad personal interna del ser humano descansa sobre la reciprocidad y conexión de múltiples elementos y condicionamientos. Cada uno de éstos, observado aisladamente, tiene un carácter objetivo, es decir, no es en y para sí nada auténticamente personal. Ni la belleza ni la fealdad, ni las fuerzas físicas, ni las intelectuales, ni la ocupación personal, ni las inclinaciones, ni ningún otro de los rasgos incontables del hombre tomado aisladamente determina inequívocamente una personalidad; puesto que cada uno de ellos podrá unirse con cualesquiera otras propiedades que hasta pueden ser contradictorias y, además, aparecer siempre como él mismo en la imagen que ofrece un número ilimitado de personalidades. Unicamente cuando estos rasgos se encuentran en un punto central y se interpenetran, constituyen una personalidad que, a su vez, caracteriza cada rasgo aislado como personal y subjetivo. Lo que convierte al ser humano en una personalidad irremplazable no es que sea ésto o lo otro, sino que es ésto y lo otro. La unidad

misteriosa del alma no es inmediatamente accesible a nuestra comprensión, sino cuando se ha descompuesto en una multiplicidad de rayos a través de cuya síntesis vuelve a constituirse en aquella unidad determinada.

Esta personalidad, así condicionada, se diluye por completo en las condiciones de la economía monetaria. El proveedor, el capitalista y el trabajador, de los que el sujeto es dependiente, no actúan en absoluto como personalidades debido a que sólo participan en la relación aportando únicamente uno de los rasgos: que proveen mercancías, facilitan dinero o prestan trabajo mientras que sus otras determinaciones carecen de importancia, siendo así que son éstas las que les prestan la categoría personal. Con esto, por supuesto, solamente se designa el punto final absoluto de un proceso que se está realizando ahora, pero que en muchos de sus instantes está sin completar, puesto que las dependencias recíprocas de los seres humanos todavía no están enteramente objetivadas y los elementos personales aún no están excluidos por completo. No hay duda, sin embargo, de que la tendencia general se orienta a hacer al sujeto dependiente de un número creciente de prestaciones de otros seres humanos y, al mismo tiempo, independiente de las personalidades que se hallan detrás de éstas. Ambas manifestaciones están vinculadas en su raíz y constituyen los dos lados, mutuamente condicionados, de un mismo proceso: la división moderna del trabajo aumenta el número de dependencias en la misma medida en que hace desaparecer a las personalidades detrás de sus funciones, porque únicamente permite la acción de una parte de las mismas, excluyendo por completo a las otras cuya conjunción es precisamente lo que da lugar a una personalidad. La configuración social que se produciría si se llevara a su extremo esta tendencia sería una relación formal decisiva con el socialismo, al menos con un socialismo estatal; pues, para éste, de lo que se trata fundamentalmente es de transformar todo hacer socialmente observable en una función objetiva; así como hoy el funcionario ocupa una «posición» que está objetivamente determinada y solamente admite en sí aspectos o energías de la personalidad, aislados y muy concretos, así también en un socialismo estatal absoluto, por encima del mundo de las personalidades se daría un mundo de formas objetivas del hacer social eficaz, el cual únicamente permite y prescribe las fuerzas de aquellas manifestaciones exacta y objetivamente determinadas; este mundo sería para el primero aproximadamente lo mis-

mo que la figura geométrica con relación a los cuerpos empíricos. Las tendencias subjetivas y la totalidad de las personalidades, en este caso, no se podrían expresar en otro hacer exterior que no fuera en la limitación a una de estas formas funcionales en las cuales se encuentra dividida, fijada y objetivada la acción social necesaria de la totalidad. De este modo, la cualificación del qué hacer de la personalidad pasaría por completo de ésta como «terminus a quo», a la regularidad objetivada del «terminus ad quem»; así, las formas del hacer humano se encontrarían por encima de la totalidad de la realidad psicológica de los hombres, como el reino de las ideas platónicas por encima del mundo real. Como ya se ha dicho, las señales de una tal configuración son numerosas; con bastante frecuencia, la función de división del trabajo se ha enfrentado con sus portadores como si fuera una construcción ideal autónoma, de forma tal que éstos, quienes ya no se distinguen individualmente, han de amoldarse por completo a ella, sin poder incorporar en esta exigencia particular, rígidamente determinada, la totalidad de su personalidad; como mero vehículo de una función u ocupante de una posición, la personalidad es tan indiferente como la de un huésped en una habitación de un hotel. En una constitución social que se orientara por completo en esta dirección el individuo sería infinitamente dependiente; la determinación unilateral de la prestación que ha de realizar, le obligaría a contar con el conjunto de todos los demás para completarla; la satisfacción de las necesidades se haría de modo muy imperfecto, si dependiera de las posibilidades propias del individuo, y sólo tendría lugar a través de una organización del trabajo opuesta a él, que operara de acuerdo con actividades completamente objetivas. Si alguna vez se produjera un socialismo estatal que fuera fiel a esta idea fundamental manifestaría esta diferenciación de la forma vital.

La economía monetaria es ya como un bosquejo de este socialismo en la esfera de los intereses privados, por cuanto que, por un lado, posibilita aquella multiplicidad de las dependencias económicas a través de su flexibilidad y divisibilidad infinitas y, por otro lado, facilita la separación del elemento personal de las relaciones entre los seres humanos por medio de su esencia objetiva. Comparado con el hombre de la cultura contemporánea, cualquier perteneciente a una economía antigua o primitiva solamente es dependiente de un mínimo de seres humanos; no es

tan sólo que el círculo de nuestras necesidades sea mucho más amplio, sino que hasta las necesidades elementales que tenemos en común con aquél (alimentación, vestidos, refugio) únicamente se pueden satisfacer con ayuda de un aparato mucho más complicado y a través de muchas más intervenciones; y no solamente la especialización de nuestra actividad requiere un círculo mucho más amplio de otros productores con los que intercambiamos los productos, sino que la actividad inmediata misma está condicionada a la existencia de un número creciente de trabajos preparatorios, ayudas y productos semielaborados. En cambio, el círculo relativamente estrecho del que dependía el ser humano, en una economía poco desarrollada o no desarrollada en absoluto, estaba determinado de un modo mucho más personal. Se trataba de aquellos hombres, determinados, conocidos personalmente y, al mismo tiempo, irremplazables con los que tenían relaciones de dependencia el campesino alemán antiguo, o el miembro de la organización gentilicia india, el perteneciente a la comunidad eslava o hindú e, incluso, el hombre medieval; cuando menor era el número de funciones de que se trataba, tanto más relevantes y significativos eran sus agentes. El hombre que vive en la economía de mercado, en cambio, es dependiente de una gran cantidad de «proveedores». Por otro lado, sin embargo, es mucho más independiente de la persona aislada y concreta a la que puede substituir con facilidad y frecuencia. Basta con que comparemos las condiciones de vida en una ciudad pequeña con las de una grande, para ver esta evolución simplificada pero inconfundible. Mientras que el hombre de épocas anteriores tenía que pagar con la angostura de las relaciones personales y, a menudo, el carácter personalmente insustituible de éstas, el número menor de sus dependencias, nosotros, a cambio de la multiplicidad de nuestras dependencias, recibimos como recompensa la indiferencia en relación con las personas y la libertad del intercambio con ellas. Y, si a causa de la complejidad de nuestras necesidades, por un lado, y la especialización de nuestras facultades, por otro, somos mucho más dependientes de la totalidad de la sociedad que el hombre primitivo, quien, en último caso, puede bastarse en la vida con su grupo completamente aislado, a cambio de ello, somos mucho más independientes respecto a los elementos concretos de la sociedad, porque su importancia para nosotros se ha transferido a la objetividad unilateral de su prestación, que, por eso mismo se puede producir más

fácilmente por un número concreto de otros individuos, personalmente distintos, con los que no nos une otra cosa que el interés expresado por completo en el dinero.

Esta es la situación más favorable para producir la independencia interior y el sentimiento del ser-para-sí individual. Porque el mero aislamiento frente a los demás no implica la situación positiva a la que aquí nos referimos; o, formulado de un modo absolutamente lógico: la independencia es algo distinto a la no-dependencia, así como la inmortalidad no es lo mismo que la no-mortalidad, puesto que no-mortal también es la piedra y el metal a los que no se puede llamar inmortales. Asimismo, la otra significación del estar aislado, la soledad, la apariencia de la negatividad pura, también es un error. Si ésta tiene una eficacia y una importancia psicológicas no significa solamente la ausencia de toda sociedad, sino su ser ideal y negado; se trata de un efecto a distancia de la sociedad, la determinación positiva del individuo por medio de la socialización negativa. Si el puro aislamiento no produce una nostalgia de los demás o una alegría de encontrarse alejado de ellos, esto es, una dependencia del sentimiento, sitúa al hombre más allá de la cuestión de la dependencia y la libertad y no permite que ésta pase a ser un contenido de la conciencia, porque le falta la oposición, el contacto, la tentación y la cercanía de la diferencia. Si se considera que la libertad es el desarrollo de la individualidad y la convicción de ampliar el núcleo de nuestro Yo por medio de toda la voluntad y el sentimiento individuales, en tal caso, aquella no puede aparecer aquí como mera ausencia de relaciones, sino, precisamente, como una relación muy determinada con los demás. Estos demás han de estar ahí y se han de percibir, a fin de que nos puedan ser indiferentes. La libertad individual no es un atributo puramente interior de un sujeto aislado, sino una manifestación correlativa que pierde su sentido cuando no encuentra una contrapartida. Toda relación entre los hombres se compone de elementos de acercamiento y elementos de distanciamiento; la independencia supone que los últimos han alcanzado un máximo, pero los primeros no pueden desaparecer, así como tampoco puede desaparecer la idea de la izquierda en la representación de la derecha. La cuestión es: cuál es la configuración más favorable de ambos elementos para explicar la independencia tanto en su calidad de hecho objetivo como de conciencia subjetiva. Esta configuración parece manifestarse sola-

mente cuando se dan relaciones extensas con otros hombres de los que, sin embargo, se han alejado todos los elementos que son de una naturaleza individual; influencias que se ejercen de modo completamente anónimo; determinaciones que no toman en cuenta a quién se refieren. La causa y el efecto de estas dependencias objetivas, en las que el sujeto, como tal, es libre, residen en la trocabilidad de las personas; en el cambio voluntario de los sujetos, ocasionado a través de la estructura de la relación, se revela aquella indiferencia del elemento subjetivo, que lleva el sentimiento de la libertad. Recordemos aquí la experiencia con la que comenzamos este capítulo: que muy a menudo experimentamos como libertad el cambio en nuestras obligaciones; la forma de relación entre vinculaciones y libertad es la misma que la que se prolonga aquí en la vinculación aislada. Un ejemplo primitivo muestra la diferencia característica de los vasallos y los siervos medievales: el primero podía cambiar de señor, mientras que el segundo estaba vinculado irreparablemente a uno de ellos. Aunque, vista en sí misma, la medida de la vinculación al señor fuera la misma en ambos casos, esto significa que el uno tenía un margen incomparablemente superior de autonomía respecto al otro. El polo opuesto y real de la libertad no es la vinculación en sí, sino la vinculación a un señor individualmente concreto. Incluso la relación contemporánea del criado y el señor está caracterizada por el hecho de que el señor puede elegir, de acuerdo con las referencias y la impresión personal del criado, mientras que éste carece de posibilidad y de criterios en general para proceder a una elección correspondiente. Unicamente en los últimos tiempos la escasez de criados en las grandes ciudades ha procurado a éstos, en ocasiones, la posibilidad de rechazar empleos ofrecidos, por razones imponderables. Ambas partes de la relación consideran que ello es un paso muy importante hacia la independencia de los criados, por más que el empleo aceptado no le vincula menos en sus aspiraciones que los anteriores. Por este motivo, transfiriendo la misma forma a una esfera completamente distinta, únicamente constituye la caricatura de un sentimiento fundamentalmente correcto el hecho de que una secta anabaptista justifique la poligamia y el cambio frecuente de mujeres con el argumento de que de esta forma se rompe la dependencia interior respecto al principio femenino. En conjunto, en cada momento, nuestra situación se compone de una cierta medida de vinculación y una cierta medida de li-

bertad y, dentro de cada esfera aislada de la vida, suele pasar que la una se realiza más en su contenido y la otra más en su forma. Las ataduras que nos impone un cierto interés se nos aparecen dulcificadas por medio de la libertad, cuando podemos cambiarlas de posición, esto es, cuando podemos elegir las instancias objetivas, ideales o personales frente a las cuales se realiza la dependencia, sin reducir ésta. Un proceso igual puede encontrarse en el sistema de trabajo asalariado de la economía monetaria. Si únicamente se considera el carácter duro y forzoso del trabajo parece como si los asalariados no fueran más que esclavos disfrazados. A continuación veremos cómo el hecho de que estos sean los esclavos del proceso de producción objetivo, se puede considerar como la etapa transitoria hacia su liberación; la parte subjetiva en todo ello es que la relación de servicio frente al empresario aislado, en comparación con formas laborales anteriores, es mucho más flexible. Es verdad que el trabajador está ligado al trabajo como el campesino lo está a la gleba, pero la frecuencia con que la economía monetaria cambia al empresario y la posibilidad múltiple de elegir o substituir a éste, que la forma del salario en dinero garantiza al trabajador, le conceden una libertad completamente nueva, dentro de sus ataduras. El esclavo no podía cambiar a su amo, aunque estuviera dispuesto a aceptar condiciones de vida mucho peores, lo que sí puede hacer el trabajador asalariado en todo momento; al desaparecer la presión de la dependencia irrevocable frente a un señor individualmente determinado en toda vinculación objetiva, se ha dado el primer paso en el camino de la libertad personal. El reconocimiento de este principio de libertad no debe hacernos ignorar su falta frecuente de influencia sobre la situación material del trabajador. Porque aquí, como en otras esferas, no existe ninguna conexión necesaria entre la libertad y la elevación eudaimónica, como acostumbran a presuponer los deseos, las teorías y las actividades. En este sentido, puede observarse que a la libertad del trabajador corresponde, también, una libertad del empresario, que no existía en las formas de trabajo más vinculadas. El dueño de los esclavos, como el señor feudal, tienen un interés personal en mantener a sus esclavos o a sus campesinos, obligados a rendirle servicios, en buenas condiciones y en estado de producir: su derecho sobre ellos se convierte en deber por razón de su propio beneficio, lo que, en cambio, no es cierto para el capitalista en su relación con el

trabajador asalariado o, de serlo, aquél acostumbra a no verlo así. La liberación del trabajador, pues, se ha de pagar, por así decirlo, con la liberación del empresario, esto es, con la desparición de los servicios de que disfrutaba el vasallo. La dureza o la inseguridad de su situación momentánea es también una prueba del proceso de liberación, que comienza con la anulación de la dependencia establecida individualmente. En sentido social, la libertad es, al igual que la falta de libertad, una relación entre seres humanos. La evolución que lleva desde la segunda a la primera constituye una relación que, en principio, tiene la forma de la estabilidad y de la inalterabilidad y, poco a poco, va pasando a la de la flexibilidad y el cambio de personas. Si la libertad es la independencia de la voluntad de otros, en general, comienza por ser independencia de la voluntad de otros determinados. El colono aislado en la selva alemana o americana es no-dependiente; independiente, en cambio, en el sentido positivo del término, es el hombre de la gran ciudad moderna que precisa un número infinito de proveedores, trabajadores y colaboradores, sin los cuales estaría desamparado, pero que sólo tiene una vinculación absolutamente objetiva con ellos, a través del dinero, de modo tal que no depende de una persona concreta, sino de la prestación objetiva, valorada en dinero que pueden realizar cualesquiera personalidades fácilmente intercambiables. La mera relación pecuniaria vincula al individuo estrechamente con el grupo en su calidad de abstracción, por así decirlo, y ello porque, de acuerdo con nuestra exposición anterior, el dinero es el representante de las fuerzas abstractas del grupo, con lo que en las relaciones del ser humano con los otros hombres éste sólo repite aquella que, gracias al dinero, tiene con las cosas. Debido al aumento rápido de las existencias de mercancías, por un lado, y a la depreciación y pérdida de importancia que sufren las cosas en la economía monetaria por el otro, el objetivo aislado se hace indiferente y, a menudo, casi carente de valor. Por el contrario, la especie conserva la importancia de éstos y, además, con el aumento de la cultura cada vez somos dependientes de un mayor número de objetos; de esta manera, como ya hemos señalado antes, la aguja aislada carece prácticamente de todo valor, pero sin agujas en general, el hombre de la cultura contemporánea no puede salir adelante. Según esta misma norma se desarrolla, también, la importancia del dinero: su abaratamiento enorme hace que su cantidad

aislada cada vez sea menos valiosa y menos importante, pero la función del dinero, en general, resulta progresivamente más poderosa y más extensa. En todos estos fenómenos, dentro de la economía monetaria, los objetos nos van resultando más y más indiferentes en su singularidad e individualidad, carentes de esencia e intercambiables, mientras que la función objetiva que ejerce la totalidad de la especie cada vez nos resulta más importante y nos hace más dependientes.

Esta evolución se incorpora a un esquema más general que es válido para una gran cantidad de contenidos y relaciones humanos. Estos acostumbran a aparecer formando una unidad inseparable de lo objetivo y lo personal. No se trata, como suponemos hoy, de que los contenidos de la vida, es decir, propiedad y trabajo, deber y conocimiento, posición social y religión, posean cualquier tipo de esencia para sí, una autonomía real o conceptual y que solamente entonces, recogidos por la personalidad, constituyan una vinculación estrecha y solidaria con ésta. En realidad, la situación primera es una unidad completa, una indiferencia inquebrantable que se encuentra más allá de la contradicción entre el lado objetivo y el lado personal de la vida. Así, por ejemplo, la vida de la representación, en sus escalones más bajos, no sabe diferenciar entre la verdad objetiva y lógica y las construcciones subjetivas que solamente son psicológicas: para el niño y para el salvaje, la construcción psicológica del momento, la fantasía, la expresión producida subjetivamente es la realidad sin más; la palabra y la cosa, el símbolo y lo simbolizado, el nombre y la persona coinciden para él, como lo demuestran hechos incontables de la etnología y de la psicología infantil. Y esto no es un proceso por el que se mezclan equivocadamente y se confunden dos series que, en sí, están separadas, sino que la dualidad todavía no existe en absoluto, ni abstractamente ni en su aplicación fáctica; los contenidos de la representación aparecen como una construcción completamente unitaria desde un principio, cuya unidad no consiste en la coincidencia de aquellas contradicciones, sino en el hecho de no estar afectada a causa de la contradicción en general. De esta manera se desarrollan los contenidos vitales, como los mencionados más arriba, en una forma personal; la acentuación de la importancia del Yo por un lado, y de la cosa por el otro, es el resultado de un largo proceso de diferenciación que nunca termina, originado en la forma unitaria, primaria e ingenua. Este surgimiento de la personali-

dad de las circunstancias indiferentes de la vida, que, a su vez, también dan lugar por otro lado a la objetividad de las cosas, es, al mismo tiempo, el proceso de surgimiento de la libertad. Lo que nosotros llamamos libertad está en conexión estrecha con el principio de la personalidad, tan estrecha que la filosofía moral a menudo ha proclamado la identidad de ambos conceptos. La unidad de elementos psíquicos, su concentración en un sólo punto y la insustituibilidad de la esencia, en resumen, todo lo que llamamos personalidad implica, también, la independencia y exclusión de todo lo exterior, el desarrollo de acuerdo, exclusivamente, con las leyes de la propia esencia al que llamamos libertad. En ambos conceptos se pone de manifiesto un punto último y profundo de nuestra esencia, que se enfrenta a todo lo objetivo, exterior y sensorial —tanto fuera como dentro de nuestra propia naturaleza—; ambos son expresión del hecho de que aquí ha surgido la contrapartida del ser natural, continuo y objetivamente determinado, contrapartida cuya originalidad no solamente reside en la aspiración a una posición especial frente a él, sino, también, en la búsqueda de una conciliación con él mismo. Si la representación de la personalidad, como contraposición y complemento de la objetividad, ha de aumentar en la misma medida que ésta, de tal relación resulta claro que una elaboración más estricta de los conceptos de objetividad ha de correr paralela con la de la libertad individual. Así podemos ver los paralelismos propios de los tres últimos siglos: que, por un lado, cada vez aparece con mayor claridad y exactitud el carácter de la naturaleza sometida a leyes, el orden objetivo de las cosas, la necesidad objetiva del acontecer y, por otro, cada vez se acentúa de modo más intenso y poderoso la individualidad independiente, la libertad personal y el ser-para-sí frente a todo lo exterior y a todas las fuerzas de la naturaleza. También el movimiento artístico de la Edad Moderna muestra este doble carácter: el naturalismo de los van Eyck y del Quattrocento es, al mismo tiempo, una reelaboración de lo más individual en sus manifestaciones, y la aparición de la sátira, de la biografía y del drama en sus primeras formas también implican un estilo naturalista que es apropiado para el individuo como tal. Esto sucedió, dicho sea de paso, en una época en que la economía monetaria comenzó a desplegar la gama de sus consecuencias sociales. También la Edad de Oro de la Grecia antigua elaboró una imagen del mundo objetivo, próxima a las leyes de la naturaleza, como

un lado de su concepción de la vida, cuyo otro aspecto estaba constituido por una libertad interna completa y una dedicación de la personalidad a sí misma; las deficiencias en la elaboración teórica de los conceptos de libertad y Yo entre los griegos correspondía con las lagunas en la coherencia de las teorías relativas a las leyes naturales. Cualesquiera que sean las dificultades que encuentra la metafísica en la relación entre la determinación objetiva de las cosas y la libertad subjetiva del individuo, en su calidad de contenidos culturales, sus explicaciones van paralelas y las profundidades de la una parecen exigir las de la otra, con el fin de preservar el equilibrio de la vida.

Aquí es donde todas estas consideraciones generales vienen a desembocar en la angostura de nuestra esfera. También la economía comienza con una indiferenciación entre la parte personal y la parte objetiva de la prestación. La indiferencia empieza por dividirse lentamente en los dos términos de la contradicción y el elemento personal comienza a separarse más y más de la producción, del producto y de la circulación. Este proceso, sin embargo, da origen a la libertad individual. Como vimos anteriormente, ésta se expande en la medida en que la naturaleza se nos muestra como más objetiva, cosificada y provista de sus propias leyes; así, también, aumenta la libertad con la objetivación y despersonalización del cosmos económico. Igual que en la soledad económica de una existencia asocial no puede crecer el sentimiento positivo de la independencia personal, tampoco puede hacerlo en una imagen del mundo que todavía ignora la regularidad y la objetividad estricta de la naturaleza; únicamente en esta contradicción, como en aquélla, se produce el sentimiento de una fuerza peculiar y un valor especial del ser-para-sí. En lo relativo a la relación con la naturaleza, parece que en el aislamiento de la economía primitiva —esto es, en el período de la ignorancia de la regularidad natural en el sentido actual— dominaba aún una falta mayor de libertad, a causa de la concepción supersticiosa de la naturaleza. Unicamente cuando la economía se desarrolla en toda la magnitud de su extensión, complicación y reciprocidad internas surge aquella dependencia mutua de los seres humanos, que se fortalece por la eliminación de los elementos personales del individuo, lo que incorpora su libertad a una conciencia más positiva de lo que puede hacerlo toda la falta de relaciones. El dinero es el vehículo absoluto más adecuado de esta situación, porque crea relaciones entre los seres humanos pero deja a las personas fuera de ellas y cons-

tituye, pues, el equivalente exacto de las prestaciones objetivas, aunque es muy inadecuado para lo que hay de individual y personal en ellas: la densidad de las dependencias objetivas que el dinero determina, constituye el transfondo de la conciencia sensible sobre el cual se diferencian y se manifiestan la personalidad y la libertad.

II

Se acostumbra a llamar movimientos vitales, especialmente en cuanto se refieren a los objetos exteriores, a la consecución de las cosas (en cuyo sentido más amplio se incluye aquí al trabajo) y al disfrute de ellas. La posesión, por el contrario, no aparece como un movimiento, sino como una situación sustancial, estática que opera frente a los otros igual que el ser respecto al devenir. Sin embargo, también es forzoso designar la posesión como un hacer si se quiere comprender la profundidad y la amplitud de su importancia. Es una costumbre errónea considerar a la propiedad como algo que se admite pasivamente, como el objeto inmediatamente dúctil que, en la medida que es propiedad, ya no requiere ninguna actividad más de nuestra parte. Solamente en el reino de la ética, esto es, de los deseos piadosos, ha encontrado refugio este hecho tan ignorado en el reino del ser, especialmente cuando oímos, a modo de exhortación, que hemos de ganarnos lo que queremos poseer, que toda propiedad, al mismo tiempo, es un deber, que conviene aumentar las propias riquezas, etc. Todo lo más que se admite, pues, es que se puede hacer algo con la propiedad pero que ésta es algo estático en y para sí, el punto final o el punto de origen de una acción, pero no acción en sí misma. Si se observa con más detalle, puede verse que esta concepción pasiva de la propiedad es una ficción, lo que aparece especialmente claro en las condiciones más primitivas. En el antiguo Perú septentrional, así como en México, el trabajo de los campos, divididos anualmente, era común, pero la producción constituía una propiedad individual. No solamente nadie estaba autorizado a vender o regalar su parte, sino que si alguien viajaba voluntariamente y no regresaba a tiempo para participar en las faenas en los campos, se quedaba sin su parte. El mismo significado tenía la posesión de un trozo de tierra en la antigua marca alemana; esto es, la mera posesión no significaba por sí misma que el propietario fuera partícipe de la marca;

para ello, éste tenía que cultivar realmente la propiedad o, como quiere el derecho consuetudinario, disfrutar en ella del agua y el sauce y tener su propio fuego. La propiedad que no implica algún tipo de hacer es una mera abstracción: la propiedad como punto indiferente entre el movimiento que conduce hasta ella y el movimiento que pasa por ella, se reduce a cero; este concepto estático de propiedad no es más que la transferencia al estado latente del disfrute y manipulación activos del objeto y la garantía de que, en todo momento, se puede disfrutar de él, o hacer cualquier otra cosa. El niño quiere «tener» aquello que despierta su atención, es decir, hay que «regalárselo». Esto únicamente significa que, en ese momento, quiere hacer algo con ello, probablemente verlo y tocarlo. Tampoco la concepción de la propiedad de los pueblos inferiores manifiesta la duración, incluso la eternidad de principio de la nuestra, sino que sólo contiene una relación momentánea de goce y acción con las cosas que, en el momento siguiente, se pueden regalar o perder con la mayor indiferencia. De este modo, la propiedad, en su forma originaria, es antes flexible que rígida. Toda forma superior de propiedad se desarrolla como una elevación gradual de la duración, seguridad, y permanencia de las relaciones con las cosas, cuyo mero carácter momentáneo se transforma en una posibilidad obstinada de regresar sobre sí misma, sin que su contenido y realización implique otra cosa que una serie sucesiva de actitudes o posibilidades individuales. La idea de que la propiedad es algo cualitativamente nuevo y sustancial, frente a los actos de disposición sobre las cosas, pertenece a aquella categoría de errores típicos que tan importante es, por ejemplo, en la historia del concepto de causalidad. Una vez que Hume puso de manifiesto que aquella vinculación objetiva necesaria, a la que denominamos causa y efecto, nunca es constatable, sino que la realidad comprensible es, más bien, la sucesión temporal de dos acontecimientos, Kant pareció rescatar la coherencia de nuestra imagen del mundo por medio de la prueba de que la mera percepción sensorial de una sucesión temporal tampoco es experiencia, sino que ésta, en la concepción de los empiristas, también presupone una objetividad y necesidad verdaderas de la sucesión causal. Con otras palabras, mientras que, según el primer criterio, el conocimiento tenía que limitarse a impresiones meramente subjetivas y singulares, el segundo probaba la validez objetiva de nuestro conocimiento, que trasciende por completo el caso aislado y el

sujeto cognoscente, al igual que la propiedad trasciende el beneficio aislado. Se trata aquí de una aplicación de aquella misma categoría por medio de la cual buscábamos determinar la esencia del valor objetivo en el primer capítulo. Por encima de los contenidos particulares de nuestra conciencia: de las representaciones, impulsos volitivos, sentimientos, etc., encontramos una esfera de objetos en cuya conciencia anida, también, el pensamiento de que tienen una validez duradera, objetiva, más allá de toda singularidad y contingencias de su representación. La sustancia obstinada de las cosas y el orden regular de sus destinos, el carácter permanente de los seres humanos y las normas de la moralidad, las exigencias del derecho y el sentido religioso de la totalidad del mundo, todo ello tiene, por así decirlo, una existencia y una validez ideales, que no se puede designar de otra manera sino como independencia de los procesos aislados en los que se representa aquella sustancia o aquella regularidad o en los cuales se satisfacen o no tales exigencias y tales normas. Igual que diferenciamos el carácter permanente de una persona de las acciones aisladas en que éste se manifiesta o que le contradicen, así, también, el imperativo moral, en su dignidad inquebrantable, es independiente de si se le obedece en el terreno empírico o no; así como la proposición gométrica es válida con independencia de las figuras aisladas, que la pueden representar exacta o inexactamente, también la materia y las fuerzas del mundo son independientes de las partes que la conciencia humana se reserva en cada caso.

Verdad es que la teoría del conocimiento ha de diferenciar la ley natural eterna de la suma temporal de sus realizaciones; lo que no se ve es qué es lo que ha de aportar a la práctica del conocimiento, fuera de la determinación de cada realización aislada. Por supuesto, la cosa objetiva se ha de diferenciar en este mismo sentido de las percepciones subjetivas en las cuales se representa aquélla; su significación, con todo, reside en determinar toda percepción posible de un modo inequívoco; cierto es, también, que la norma moral está más allá de las acciones individuales, en las cuales encuentra una aplicación positiva o negativa, pero su único sentido reside en determinar el valor de cada una de estas acciones y si no hubiera ninguna acción aislada, ni pudiera haberla, su auténtica significación sería igual a cero. En resumen, esta categoría de sustancias y valores se diferencia en general del caso aislado como tal y de la suma, relativamente

grande, de tales casos aislados. Sin embargo, la suma absoluta de éstos es su equivalente exacto y, con independencia de su sentido metafísico, únicamente constituyen la expresión abreviada de la totalidad de los acontecimientos aislados, de las representaciones y de las acciones. Y, en este sentido, no hemos de dejarnos engañar por el hecho de que ninguna serie de peculiaridades empíricas —que, como tal, siempre es incompleta y relativa— puede comprender o agotar los contenidos de aquellas categorías.

Tal es, asimismo, la forma en que se manifiesta el concepto de propiedad. Verdad es que la propiedad se ha de distinguir, conceptual y jurídicamente, de los derechos y beneficios aislados que la cosa proporciona. Y lo que alguien haya de hacer con su propiedad no se puede determinar de antemano, de tal manera que se pueda decir: a la propiedad de esta cosa corresponde ésta u otras acciones y beneficios. Unicamente el conjunto del beneficio posible en general y real en cada caso, se corresponde con aquélla; a pesar de todas las diferencias que hay entre los «iura in re aliena» y la propiedad, desde el punto de vista del contenido, entre ambos no hay más que una diferencia gradual: ninguna propiedad puede ser otra cosa más que un conjunto de derechos sobre un objeto; incluso una posesión aparentemente tan unitaria y cerrada como el principado romano supone, desde el punto de vista de la historia del derecho, el acceso a una serie de puestos que se podían solicitar de modos distintos, igual que el hecho de que el señor feudal poseyera al campesino siervo como una «propiedad», únicamente implicaba la acumulación de derechos aislados del primero sobre el segundo, que habían ido aumentando lentamente. Con la sola diferencia de que la propiedad no representa y garantiza tan sólo la suma relativa de los derechos sobre una cosa, sino, en principio, la suma total de éstos. Por este motivo preciso, la propiedad, como realidad, ya que no como abstracción conceptual, tiene como complemento necesario la acción del propietario. La propiedad estática únicamente puede consistir en la acción posterior ideal de los procesos que llevaron hasta ella y en la anticipación también ideal del disfrute o valoración futuros; si se separan estas manifestaciones, que se suelen considerar, erróneamente, como accesorias, no queda nada de la propiedad.

Por otro lado, los tipos cambiantes de este movimiento subjetivo, que se llama posesión, en cierto modo, dependen de la peculiaridad del objeto en que se realizan; el dinero, sin embargo,

es aquel objeto de posesión en el que esta dependencia es menor. La consecución y el cultivo de objetos que no son dinero dependen de fuerzas concretas, propiedades y esfuerzos específicos. De ello resulta, sin embargo, de modo inmediato que, por otro lado, la peculiaridad de la posesión también ha de ejercer influencia sobre la cualidad y la actividad del propietario. El que posee una finca o una fábrica, en la medida en que no cede la empresa a otro y se convierte exclusivamente en rentista, igual que el que posee una galería de arte o una cuadra de caballos, no es completamente libre en su ser y ello no solamente significa que tiene su tiempo comprometido en una medida y modo completamente determinados, sino, especialmente, que se le presupone una determinada obligación. La pripiedad objetiva específica contiene una predestinación retroactiva; la propiedad de cosas distintas es una distinta propiedad siempre que no consideremos tan sólo el sentido jurídico de propiedad. La posesión de un objeto especialmente caracterizado, que pretende trascender aquel concepto abstracto de la propiedad, no es algo que se pueda atribuir a una personalidad sin más y desde fuera, sino que, más bien, consiste en una reciprocidad entre las fuerzas y las cualidades del sujeto y las del objeto, y esta reciprocidad únicamente puede darse en el caso de una relación especial de ambos, esto es, con una cualificación determinada del sujeto. El reverso de esta reflexión es que la influencia de lo poseído sobre el poseedor determina a éste. Igual que la posesión de objetos especiales es tanto más atractiva y auténtica cuanto más decisiva e inequívocamente apropiado es el objeto, también, por el contrario, cuanto más fundamental y totalmente se posea la posesión, esto es, se haga fructífera y se disfrute, tanto más decisiva y determinante será la influencia que ejerza sobre la parte interna y externa de la esencia del sujeto. De esta forma, hay una cadena que va desde el ser al tener y, desde el tener, de regreso, al ser. La cuestión marxista de si la conciencia de los hombres determina su ser o es su ser el que determina su conciencia encuentra aquí, en parte, su respuesta, puesto que el ser, en el sentido de Marx, comprende el tener de los seres humanos. Esta vinculación especial, sin embargo, por medio de la cual el ser humano está destinado a una cierta posesión por razón de una circunstancia específica y, por otro lado, está determinado en su esencia a través de esta misma posesión, resulta más rígida o más flexible, según el tipo de objeto que constituye el punto de apoyo. En los obje-

tos de importancia puramente estética, en los valores económicos, que están determinados en función de una profunda división del trabajo, en los objetos de accesibilidad o valoración difíciles, aquella vinculación resultará muy estricta y se irá haciendo progresivamente flexible a través de la escala de una determinación específica cada vez menor de los objetos, hasta que, por último, parece desaparecer por completo en el caso del dinero.

La independencia del ser frente al tener y del tener frente al ser, que ocasiona el dinero, se muestra primeramente en su consecución; puesto que, gracias a su esencia abstracta, todas las circunstancias y actividades posibles desembocan en él. Así como todos los caminos conducen a Roma, por cuanto que Roma se considera como lo que está por encima de los intereses puramente provinciales y como la instancia que se encuentra en la base de toda acción individual, así también todos los valores económicos llevan el dinero; e, igual que Ireneo llamaba a Roma el compendio del mundo, así Espinoza llamaba al dinero «omnium rerum compendium». El dinero es, por lo menos, el producto secundario siempre igual de todas las proporciones desiguales. El dinero tiene la peculiaridad de que se consigue con el manejo hábil de las otras cosas. La habilidad del agricultor produce buena cosecha y la habilidad del zapatero, muchas botas, pero el dinero se puede conseguir por medio de la habilidad en cada una de estas actividades especiales. Para su consecución, el dinero no precisa aquellas dotes especiales que se han de mostrar en el ser del sujeto en lo que se refiere a la consecución de otras cosas. Por supuesto, siempre hay personas que muestran dotes especiales para el manejo del lado pecuniario de toda empresa. Como quiera que el éxito de cualquier empresa económica se manifiesta hoy día especialmente en dinero, se suele creer que las dotes comerciales generales suponen un talento para la ganancia del dinero. Por otro lado, esta misma interpretación queda fortalecida por cuanto que ciertas personalidades se caracterizan por su falta de comprensión de todo lo monetario. El hecho de que estas personas resalten de modo tan característico —y de forma muy distinta a aquellas que carecen de toda capacidad para la agricultura o las tareas literrias o técnicas— demuestra precisamente que la ganancia del dinero apela a un círculo mucho más amplio de cualidades que los otros valores. El hecho de que el dinero haga olvidar por completo su origen, esto es, la actividad económica por medio de la cual se «ganó», no solamente en

un sentido económico, sino también moral del término, se aclara en razón de que el disfrute de toda fortuna, aun de la mejor ganada, tiene algo ostentoso en sí mismo y despierta un sentimiento de odio en el proletario como el que no surge de las otras prerrogativas —de nacimiento, posición o superioridad— siempre que no se les añadan elementos agravantes.

Por otro lado, se puede observar la excepción correspondiente en los estudios más elevados de la economía monetaria. En las transacciones del gran financiero o del gran especulador, el especialista puede reconocer la «mano» de una cierta personalidad, un estilo y ritmos propios que distinguen a las empresas del uno de las de otro. Unicamente aquí puede observarse por primera vez lo que se ha de demostrar en las otras manifestaciones, esto es, que el carácter meramente cuantitativo del dinero da lugar a un matiz de peculiaridad cualitativa en el caso de sumas extraordinariamente elevadas. La indiferencia, igualdad y banalidad que constituyen el carácter del dinero en la circulación corriente no pueden alcanzar en la misma medida las concentraciones peculiares y llamativas de las enormes cantidades de dinero en una sola mano. Lo más importante aquí es que el dinero, en general, adquiere una esencia especial en los «negocios de dinero» específicos, esto es, no cuando actúa como medio de cambio en relación con otros objetos, sino como contenido central, como aquel objeto de la transacción que no se supera a sí mismo. En el puro negocio bilateral de dinero, éste no es solamente un fin en el sentido de que constituya, también, un medio adecuado al mismo, sino que, además, es el centro de interés, ya que no remite a ningún otro punto y que, al mismo tiempo, crea las propias normas, desarrolla unas cualidades completamente autóctonas y origina una técnica dependiente de éstas. En estas circunstancias, cuando el dinero posee una configuración propia y una cualificación peculiar, una personalidad puede manifestarse mejor por intermedio suyo que cuando constituye un medio anodino para la consecución de fines de otro tipo. Como se ha dicho, en este caso, se puede llegar a una técnica absolutamente propia y muy elaborada; y sólo ésta permite un estilo individual de la personalidad. Unicamente cuando las manifestaciones de una determinada categoría se dan en esta plenitud y exclusividad interna, de modo tal que aparece una técnica especial para su superación, el material se hace tan flexible y dúctil que, en la operación de aquélla, el individuo puede manifestar un estilo propio.

Las condiciones especiales de estos casos, en los cuales aparece una relación específica entre el dinero y la personalidad, no permiten entenderlos como contradicción de su pretendida función, esto es, separar mutuamente el tener y el ser. Esta función, especialmente en el aspecto de empleo, se puede representar como sigue: Ya habíamos visto que lo que distingue a la propiedad del aprovechamiento momentáneo es la garantía de que el aprovechamiento puede hacerse en cualquier momento y en cualquier dirección. El hecho de la propiedad de una cosa es equivalente a la suma completa de todos los beneficios y goces que procura. La forma en la que ese hecho se nos hace presente en cada momento aislado es la confirmación de todos los beneficios futuros, la seguridad de que ninguna otra persona podrá beneficiarse de tal objeto o gozar de él sin el permiso del propietario. En una situación prejurídica —e, igualmente, también, de un modo natural en aquellas situaciones más avanzadas, que no están sometidas a ningún ordenamiento jurídico— esta seguridad únicamente viene dada por medio de la capacidad que tiene el propietario de proteger su propiedad. Si esta capacidad decae, el propietario ya no está en situación de excluir a los demás del disfrute de lo que, hasta entonces, fuera su propiedad, y ésta, en tal caso, pasará a otro, quien la conservará mientras tenga fuerza necesaria para garantizarse a sí mismo la exclusividad del aprovechamiento del objeto. En circunstancias ordenadas jurídicamente, el propietario ya no precisa de aquel poder personal, puesto que la comunidad garantiza a los propietarios la posesión duradera de sus propiedades y la exclusión de todos los demás. En este caso, pues, se podría decir que la propiedad es la potencialidad socialmente garantizada del aprovechamiento completo de un objeto. Este concepto de propiedad experimenta una intensificación en cuanto se realiza en el dinero; puesto que, en la medida en que alguien posee dinero, no solamente le está garantizada la posesión de éste, por razón de la constitución de la comunidad, sino, al mismo tiempo, la posesión de muchas otras cosas. Si toda propiedad de una cosa únicamente implica la posibilidad de aquel aprovechamiento concreto que permite la naturaleza de la cosa, la propiedad del dinero implica la posibilidad del aprovechamiento de muchas otras. Con relación a todo lo demás, el orden público no puede garantizar al poseedor otra cosa que lo que la clase especial del objeto poseído implica; así, al propietario de un pedazo de tierra, que nadie, fuera de él, puede obtener

frutos de esa tierra, que solamente él puede cultivarla o dejarla en barbecho; al propietario de un bosque, que solamente él puede cortar leña y cazar en él; sin embargo, en la medida en que la autoridad pública acuña la moneda, garantiza al propietario de la misma el hecho de que, por su dinero, puede adquirir trigo, madera, caza, etc. De esta manera, el dinero establece una potencia superior del concepto general de propiedad, una potencia en la que, por medio del orden jurídico, se diluye el carácter específico de cualquier otra posesión objetiva y el individuo propietario de dinero se sitúa frente a un número ilimitado de objetos, cuyo disfrute también le está garantizado por medio del orden público; o sea, el dinero no preestablece, a partir de sí mismo, su propia utilización y usufructo como hacen los objetos unilateralmente determinados. Para la propiedad del dinero no es válido lo que se ha dicho de los Estados: que solamente se pueden mantener por medio de los mismos medios por los que se fundaron, lo que también se puede decir de muchas otras propiedades, especialmente las de bienes espirituales, pero también de muchas otras conseguidas a través del dinero, que únicamente se pueden mantener por medio del mismo interés por la cosa que condujo a su consecución. La independencia completa del dinero frente a su origen, su carácter eminentemente ahistórico se anuncia ya en la indeterminación absoluta de su empleo. Por este motivo, la idea de una significación personal del dinero nos resulta completamente infundada y embrollada, aunque tal era la consecuencia de la prohibición eclesiástica de interés: incluso en el siglo XVI, un comerciante veía como un pecado negociar con el dinero propio, pero no así con el ajeno. Esta diferencia, en todo caso, sólo parece posible cuando se da una relación ética interna entre el dinero y la personalidad, pero la imposibilidad de percibir aquélla demuestra la deficiencia de tal relación y donde una tal llega a producirse, no se relaciona con el dinero en general, sino solamente con las diferencias en su cantidad. Por supuesto, la influencia de los otros propietarios sobre uno de ellos y de éste sobre los otros será distinta, según las cantidades de que se trate; así, por ejemplo, en las propiedades agrarias, la diferencia entre la propiedad del campesino y la del terrateniente. Con todo, también aquí se da una cierta igualdad de intereses y de los trabajos necesarios en ambas propiedades, por medio de los cuales la cualidad de la posesión se revela como el vínculo entre el ser y el tener del propietario. Cuando existe una determi-

nada vinculación entre el hombre y la propiedad del dinero, lo que aparece como causa o efecto característicos es la pura cantidad del dinero, mientras que, en las otras propiedades, es la mera calidad la que acostumbra a estar vinculada con ciertas consecuencias o causas personales. Así, por ejemplo, la posesión de una enorme fortuna imprime, de por sí, una dirección determinada a la vida, a la que el rico difícilmente puede sustraerse. Unicamente manifestaciones muy escasas y difíciles son las que muestran a la personalidad en una relación inmediata con el dinero. Por ejemplo, se acostumbra a decir que, en todo ser humano, se esconde un avaricioso y un despilfarrador; esto significa que, dentro de la forma media en que un círculo cultural acosumbra a emplear su ingreso, cada individuo puede desviarse tanto hacia arriba como hacia abajo; es casi inevitable que cada individuo, por razón de su percepción subjetiva de los valores, considere que otro cualquiera está dando demasiado dinero o demasiado poco por una cosa. La razón que parece más evidente, esto es, la diversidad en la apreciación de las cosas concretas que se han de pagar con dinero, no es la única; junto a ella se encuentra la forma individual en que cada uno se comporta frente al dinero; si alguien emplea fácilmente una suma crecida de dinero o si prefiere hacer una serie de gastos pequeños; si la ganancia de una gran cantidad le dispone al despilfarro o a una mayor ahorro; si, en el gasto de dinero se desliza fácilmente por la pendiente, de forma que cada gasto facilita psicológicamente el siguiente o si cada uno deja tras de sí una obstrucción interna, de modo tal que hasta el gasto justificado únicamente se produce titubeando; todo esto son diferencias individuales que alcanzan hasta lo más profundo de la personalidad, pero que únicamente aparecen en la economía monetaria, al menos con un carácter tan distintivo. También aquí el material de esta expresión es la mera cantidad; todas estas diferencias, que para el individuo son tan determinantes en cuanto a la conservación del dinero, proceden, evidentemente, de las del más y las del menos, en contraposición con las diferencias entre las personalidades que se encuentran en las otras acciones de éstas en relación con las cosas y los animales. Por lo general se puede comprobar que cualquier otra propiedad plantea exigencias mucho más determinadas para el individuo y ejerce influencias también mucho más determinadas sobre él; únicamente la posesión del dinero concede una libertad completa en ambas direcciones, al menos

por debajo de una línea divisoria que se ha trazado muy arriba y que sólo raramente se alcanza.

Por este motivo, lo primero que la economía monetaria ha fomentado ha sido la elaboración de aquellas clases de profesiones cuya productividad, por razón de su contenido, se halla mucho más allá de todo movimiento económico, esto es, las profesiones de las actividades específicamente espirituales, los profesores y literatos, los artistas y los médicos, los eruditos y los funcionarios del gobierno. Mientras predomina una economía natural, estas profesiones no alcanzan sino una escasa difusión y ello solamente sobre la base de la propiedad latifundista, siendo ésta la razón por la que, en la Edad Media, la Iglesia y, en muchos sentidos, también la caballería, fueron las representantes de la vida espiritual. Esta categoría de seres humanos recibe su importancia y rango en razón de la cuestión de la que depende el valor total de su personalidad, esto es, de si se buscan a sí mismos o el beneficio de la cosa. Donde la actividad económica, en principio, ni tiene ningún motivo fuera de la actividad propia, este criterio desaparece y, en todo caso, es sustituido por la alternativa entre el egoísmo sin escrúpulos y el sentimiento de decencia, alternativa que, aquí, resulta prohibitiva. Lo peculiar en todo esto es que el dinero, a pesar de ser el valor económico más sublimado, o quizá precisamente por ello, puede redimirnos más completamente de los aspectos económicos de las cosas, por supuesto, a costa de obligarnos a enfrentarnos, en las actividades que no tienen su sentido en su resultado económico, con aquella cuestión despiadada. Así como la diferencia propia de los elementos vitales en el desarrollo más avanzado es causa del hecho de que éstos, como cosificados, a su vez, construyan nuevas síntesis, también aquí se manifiesta lo que se expondrá más adelante, o sea, que la diferencia en dinero entre la posesión y el núcleo de la personalidad, da lugar a una nueva significación de la una para la otra.

La influencia del artista, del funcionario, del predicador, del profesor y del investigador se mide, según su contenido objetivo, de acuerdo con un ideal objetivo y, según la cantidad determinada en él, da lugar a la satisfacción subjetiva del que la realiza. Junto a éste se encuentra el éxito económico de aquellas actividades que, por supuesto, no son una función continua de lo objetivo o lo ideal. Y éstas no solamente precisan aparecer entre las naturalezas más inferiores, de forma que degrada a todos los

demás factores a la condición de medios, también para los hombres más refinados, que viven por un ideal, puede haber en el éxito de una una pretensión por el lado de lo económico una consolación, un sustituto o una salvación frente a las deficiencias percibidas en el lado del interés principal, algo así como un descanso y una traslación momentánea del interés, que añade mayores fuerzas a la causa principal. Mucho más difícil y embrollada es la situación de quien, por medio de su quehacer, no gana dinero directamente, sino que solamente puede medir tal quehacer en relación con el ideal y con las exigencias internas. A éste le falta toda distracción y consolación por medio del pensamiento de haber realizado, al menos, lo suyo en el terreno de lo económico y haber recibido el reconocimiento por ello; así, se ve situado ante un todo o nada y ha de juzgarse a sí mismo de acuerdo con un código que no conoce circunstancias atenuantes. Así, también, se explica la ventaja de aquellos que son envidiados, porque «no tienen que andar detrás del dinero» y únicamente tienen que vivir para el ideal. Estos pagan tal situación por cuanto únicamente un tipo de resultado decide sobre el valor de su esfuerzo y, si éste no se da, tampoco disponen de la mínima consolación de que, por lo menos, se ha producido un éxito secundario. El hecho de que este segundo aparezca bajo la forma del dinero ganado facilita extraordinariamente su función de adquirir tal significación. En primer lugar, se señala de forma inequívoca que, a pesar de no alcanzar los fines valiosos propios y objetivos, aquella actividad tiene que tener algún valor para otros seres humanos; además, la estructura del dinero hace a éste especialmente apropiado como sustituto relativamente satisfactorio para un resultado ideal principal que no se ha producido, debido a que, gracias a su disponibilidad y austera determinación cuantitativa, proporciona un cierto punto de apoyo y un descanso psíquico determinado frente a las oscilaciones y las fluctuaciones de los valores vitales cualitativos, especialmente cuando éstos se encuentran en un proceso de conquista; por último, gracias al carácter absolutamente ajeno del dinero frente a los valores ideales, se puede evitar una desorientación de la sensibilidad valorativa que habría de ser muy temible para los caracteres más refinados; y ambos resultados coexisten en una separación incondicional, de forma que el uno puede aspirar a una cierta significación interior cuando no se ha producido la del otro, pero no puede mezclarse con ésta.

Así, pues, una vez que ha creado las profesiones puramente espirituales a través de la separación entre el ser y el tener, el dinero puede, por medio de nuevas síntesis de lo diferenciado, continuar la producción de valores espirituales, por así decirlo, no solamente en los escalones absolutos, sino, también, en los relativos, o sea, allí donde no hay costumbre de admitir lo incondicional de tal decisión.

También por medio de esta división fundamental la economía monetaria ayuda a realizar un concepto de la libertad que merece cierto examen. Cuando se dice que el hombre es dependiente de fuerzas exteriores, definimos de modo muy superficial su falta de libertad. Esta dependencia exterior encuentra su contrapartida en aquellas circunstancias internas que unen tan estrechamente un interés o un quehacer del alma con otro que se impide el movimiento y desarrollo autónomos de los mismos. La falta de libertad hacia fuera se prolonga muy a menudo en la interioridad; ésta presta a una provincia o energía psíquica una importancia preponderante, de modo tal que se inmiscuye en el desarrollo de las demás y obstaculiza la autodeterminación de las mismas. Esta constelación, por supuesto, también puede producirse en virtud de otras causas que no sean la vinculación exterior. La filosofía moral acostumbra a definir la libertad moral como la independencia de la razón frente a los impulsos sensoriales egoístas, lo que también es un caso parcial del ideal general de libertad, que consiste en la expansión especial y en la autovivencia independiente de la energía espiritual frente a todas las demás; también lo sensorial es «libre» cuando ya no está unido a las normas de la razón, es decir, cuando ya no está vinculado por ésta; el pensamiento es libre cuando sigue sus motivos propios e internos y se libera de ligazones a sentimientos y voliciones que pretenden llevarle por un camino que no es el suyo. En este sentido, cabe definir la libertad como una división interna del trabajo, como una disolución y diferenciación recíprocas de los impulsos, intereses, capacidades. En su conjunto, el ser humano es libre y, dentro de él, cada energía puede desarrollarse y evolucionar hasta el final exclusivamente de acuerdo con sus normas y objetivos propios. Aquí también se comprende la libertad en el sentido habitual como independencia de las fuerzas exteriores. Puesto que la falta de libertad que padecemos a causa de ellas, vista con más detalle, no implica otra cosa sino que la fuerza interna que aquéllas han puesto

en movimiento, la esfera espiritual a la que han atribuido un objetivo obligado, pretenden arrastrar a otras energías e intereses en una dirección que éstos no tomarían si pudieran decidir por sí mismos. No sentiríamos como falta de libertad un trabajo impuesto, si éste no nos obstaculizara en otro tipo de quehacer o de disfrute; tampoco experimentaríamos como falta de libertad una privación impuesta si ésta no desviara u oprimiera otras energías sensitivas, normales o deseadas. Aquella proposición antigua de que la libertad significa vivir de acuerdo con la propia naturaleza no es más que la expresión resumida y abstracta de lo que aquí se está diciendo en su peculiaridad concreta; como quiera que el ser humano se compone de una serie de cualidades, fuerzas e impulsos, la libertad implica la autonomía y la expansión de uno mismo, acorde únicamente con la propia ley vital.

Esta solución de los órdenes psicológicos aislados de la influencia recíproca, con todo, nunca puede ser absoluta, sino que encuentra su frontera en las conexiones psíquicas fácticas e inevitables, por medio de las cuales el ser humano aparece en toda la magnitud de su ser y su quehacer como una unidad relativa. La diferenciación o libertad completa de un orden interior es un concepto que no se puede completar. La formulación de lo que se puede alcanzar en este sentido implica que los enredos y las vinculaciones cada vez afectan menos a los puntos aislados de los órdenes, esto es, cuando un orden está indisolublemente ligado con una esfera psíquica, alcanzará su configuración más autónoma si se encuentra vinculado con la generalidad de la esfera y no en concreto con cada uno de sus elementos. Así, por ejemplo, mientras que la inteligencia se encuentra en estrecha conexión con la voluntad, de forma tal que sus mayores profundidades y realizaciones únicamente se producen a través de la viveza más enérgica de la última, el pensamiento, en cambio, se desvía de sus propias normas y de la independencia de su lógica en cuanto la voluntad que lo mueve adquiere un matiz específico y un contenido especial. La inteligencia precisa, en todo caso, de la mezcla con la energía vital general, pero cuanto más se mezcla con las configuraciones especiales de ésta última, religiosas, políticas, sensoriales, etc., mayor es el peligro de que no pueda desarrollar de modo independiente su propia dirección esencial. De esta manera, también, la producción artística en estadios de especial refinamiento y espiritualización, está unida a una gran medida de educación intelectual, pero solamente podrá

aquélla aprovechar esto, e incluso tolerarlo cuando no está exagerado en la forma de una especialización, sino que desarrolla su alcance y su profundidad únicamente en esferas universales; de otro modo, la autonomía y la motivación puramente artística de la producción sufrirán desviaciones y angosturas. Asimismo, el sentimiento del amor tiene el conocimiento más exacto de la persona amada como causa, como efecto o como manifestación parcial; sin embargo, la intensificación del sentimiento y su permanencia se verán obstaculizados si la conciencia, en una agudización unilateral, se dirige tan sólo a una propiedad aislada del otro; únicamente cuando la conciencia del otro está constituida por su imagen total, como en una igualación de todas las partes aisladas y unilaterales de lo que sobre él se conoce, se consigue una base sobre la cual el sentimiento amoroso puede desplegar sin impedimento alguno su fuerza y su profundidad no escuchando otra cosa que a sí mismo. De esta forma, la mezcla inevitable de las energías psíquicas parece que no obstaculiza la evolución libre del individuo, que sigue su propia norma, cuando no está unida a un lado especializado o estadio de configuración del otro, sino con lo más general del mismo; únicamente así parece salvable la distancia entre ambos, que posibilita una expansión diferenciada a cada uno de ellos.

A este tipo pertenece también el caso que aquí nos ocupa. Los órdenes puramente espirituales de los procesos psíquicos no se pueden separar por completo de aquéllos que conllevan los intereses económicos; el carácter fundamental de los últimos no lo impide en los casos individuales o en los excepcionales, pero sí en las conexiones habituales de la vida individual y social. Si ello ha de limitar la tranquilidad y libertad absolutas del puro trabajo espiritual, tal límite será menor cuanto menos se refiera la vinculación a un objeto económico especialmente determinado. Si, en este sentido, se consigue concentrar el orden económico de intereses únicamente en lo más general, el orden espiritual obtiene una distancia frente a él que no se puede mantener si se da la configuración de aquél en un objeto específico que, por ello, precisa una atención también específica. Como ya se ha dicho, la forma de posesión más apropiada en este sentido ha sido, durante mucho tiempo, la propiedad de la tierra. El tipo de atención que requiere la posibilidad de empleo inmediato de sus productos, por un lado, la facilidad de la venta regular de los mismos por otro, permite una relativa tranquilidad y diferenciación

de la energía intelectual; pero únicamente la economía monetaria consigue intensificar este proceso de tal manera que una persona puede ser exclusivamente un trabajador espiritual y nada más. El dinero constituye de tal manera un valor económico en general y se separa tan decididamente de toda singularidad económica que, dentro de las conexiones psicológicas, permite la mayor libertad a la actividad puramente espiritual; la desviación de ésta desciende al mínimo, la diferenciación entre los órdenes internos que también se pueden designar aquí como ser y tener, asciende a un máximo, de modo que se hace posible aquella concentración completa de la conciencia en los intereses no materiales y también aquella autodeterminación del intelecto, de acuerdo con la división del trabajo que, en el origen de las clases mencionado más arriba, corresponde con la producción puramente espiritual. Se ha dicho que el brillo espiritual de Florencia frente a aquellas otras dos ciudades, también ricas en talentos, de Génova y Venecia, se debe, en parte, a la circunstancia de que éstas dos últimas se habían enriquecido durante la Edad Media como ciudades comerciantes, mientras que los florentinos, ya en el siglo XIII, se habían enriquecido como banqueros. El carácter de esta empresa precisa menos trabajo individual, por lo que permite mayor tiempo libre para la prosecución de intereses más elevados. Un fenómeno que, a primera vista, está opuesto a la influencia liberadora del dinero, porque está muy unido a la persona concreta, tiene, en realidad, el mismo carácter, esto es, la evolución de los impuestos directos. En los primeros años del siglo XIX este impuesto estaba ligado al objeto: el suelo, los edificios, las empresas, la propiedad de cualquier tipo era la base imponible, con independencia completa de las circunstancias personales en que pudiera encontrarse el propietario o el arrendatario, de si estaba endeudado o de si obtenía realmente el producto normal. Esta forma impositiva no se comporta más adecuadamente frente a la individualidad que el impuesto personal, el cual es la más impersonal de todas las formas de imposición; puesto que incluso el impuesto real afecta al propietario de un objeto, que es individualizado por medio de la posesión, y se diferencia de los otros, que no tienen lo mismo. Así se distinguían, ya en la Edad Media alemana, los vasallos y los campesinos que pagaban tributo y, por ello, vivían algo mejor: aquéllos pagaban un impuesto personal, igual para todos los miembros de la aldea o del distrito; éstos pagaban tributos acordados individualmente, dife-

renciados según la situación objetiva. Después del impuesto sobre objetos que, si no temporal, al menos sistemáticamente, constituye el segundo escalón en el camino de la personificación, apareció, históricamente, el impuesto de clase. Aquí, la base del impuesto todavía no era el ingreso individual real del ciudadano, sino que se establecían clases sociales amplias, según las diferencias sociales y económicas fundamentales, dentro de cuyos límites se situaba el individuo, aunque, desde luego, de acuerdo con su situación general social y económica. Unicamente el impuesto estatal contemporáneo comprende exactamente el ingreso personal, de modo que la objetividad restante queda reducida a un puro elemento y a un material que, en sí, no es decisivo. Vista más de cerca, esta adaptación, cada vez más precisa, de los impuestos a la situación personal, que se produce con una economía monetaria evolucionada, supone un aumento de la libertad de la persona, pues que pertenece a aquella forma de diferenciación de los órdenes vitales por cuanto que cada uno de éstos, permaneciendo dentro de su esfera propia, también permite que subsistan todos los demás. Precisamente el principio más objetivo, el impuesto personal es el que iguala sin contemplaciones las diferencias personales de las circunstancias y cualquier otra forma de impuesto, que no es una función exacta del ingreso individual, como quiera que se ha de satisfacer por medio de éste, trasciende su esfera peculiar para entrar en otra en la que, en sentido estricto, no tenía por qué penetrar. Como suele suceder, se repite aquí, entre los elementos de la economía, el mismo proceso que ya observamos entre los elementos económicos y los vitales generales. Esta conexión se hizo patente cuando, en el siglo XVIII, ya con la primera avalancha de ideas liberales, se exigió que los impuestos respetasen el mínimo vital del individuo y que estableciesen este mínimo vital en alturas distintas para las distintas clases: aquí puede verse la tendencia que muestran los impuestos, en principio, a adaptarse negativamente a las circunstancias especiales, esto es, por aquello que no incluyen, para dejar, así, libre la existencia personal. Actualmente, los impuestos sobre la riqueza parecen apartarse de esta evolución en el sentido de que afectan a los valores en dinero y en objetos, con independencia de su producto y ello porque proceden según un punto de vista social, que se halla alejado del interés por la libertad individual. Así, tanto los ejemplos positivos como los negativos, muestran que, con el aumento de importancia del dinero, también la sombra

que acompaña a la propiedad, es decir, el impuesto, se localiza de forma cada vez más diferenciada, dentro del orden que le corresponde y origina la mayor cantidad de libertad por medio de la adaptación flexible a los otros órdenes, a la totalidad del ser económico y general.

El hecho de que las relaciones del Estado con sus súbditos estén determinadas esencialmente desde una perspectiva de economía monetaria gracias a los impuestos, se explica por una correlación que es importante para lo que estamos considerando y que se puede representar del siguiente modo: Si se dividen las clases según sus ingresos monetarios, una política que se dirija a ellas en su totalidad estará muy limitada, ya que en los mismos ingresos monetarios se unen los intereses más diversos y, por ello, toda medida que se tome en favor de una clase, tendrá que herir una enorme cantidad de intereses dentro de ella. Por ejemplo, no podrá existir una política unitaria para la clase media, si por clase media se entienden los escalones de ingresos que van de los 1.200 a los 3.000 marcos, ya que sus componentes, comerciantes, trabajadores, campesinos, artesanos, empleados, rentistas, funcionarios, no tienen, prácticamente, ningún interés común con relación a un solo punto de la legislación. Dentro de este conglomerado de personas se darán las respuestas más contrarias a las cuestiones de la política aduanera, de la protección laboral, el derecho de asociación, las ayudas al comercio grande y pequeño, las ordenanzas industriales, así como del subsidio de vivienda y las vacaciones pagadas. Lo mismo sucede con la gran industria y la gran propiedad agraria, cuyos ingresos les adjudican la misma clase y cuyas necesidades políticas las sitúan en campos absolutamente opuestos. De este modo, pues, las mezclas en cada clase, según los criterios formales del ingreso monetario, pierden su importancia práctica política. Por ello, sin embargo, el Estado está obligado a tomar medidas que sean adecuadas para el conjunto y la multiplicidad de los intereses. Esta evolución se puede desviar o contrarrestar por medio de innúmeras fuerzas opuestas, pero, en principio, la consecuencia de suprimir la agrupación según profesión y nacimiento a favor de la de nivel de ingreso, es que los intereses cualitativos, que no se pueden expresar cuantitativamente, destruyen el significado exterior de los conjuntos de clase y transfieren la política a una altura objetiva, más allá de todas aquellas clasificaciones. Esto se da, también, dentro de

un paralelo absolutamente típico entre la objetividad más absoluta y la más completa consideración de lo subjetivo, que se había manifestado en la evolución explicitada de los impuestos.

A continuación, trataremos de mostrar cómo el dinero constituye la posibilidad técnica para el establecimiento de esta correlación, incluso en las situaciones sociales fundamentales. Varias veces se ha señalado la teoría medieval que atribuye a cada mercancía un precio justo, esto es, objetivamente adecuado, consistente en la igualdad aritmética entre el valor monetario y el valor de la cosa que, además, pretende fijar legalmente, protegiéndole contra alzas y bajas. El resultado de todo ello tenía que ser algo subjetivo en el peor sentido del término, esto es, determinaciones valorativas caprichosas, insuficientes, que, siendo apropiadas para el momento, sólo podían constituir trabas para movimientos futuros. En lugar de acercarse, pues, al carácter apropiado de los precios por medio de esta igualación inmediata, lo que se hacía era reconocer como fundamentos de determinación de los precios la situación general de la economía, las fuerzas múltiples de la oferta y la demanda, la productividad fluctuante de los seres humanos y de las cosas. Aunque esto excluía una determinación de los precios que obligara a los individuos y, además, tenía que confiar a éstos el cálculo de las situaciones continuamente cambiantes, la configuración del precio se determinaba a través de elementos mucho más eficaces y, en esa medida resultaba objetivamente más adecuada y más justa. Esta evolución se puede pensar de un modo aún más completo. Un ideal de justicia más amplio determinaría los precios, si en esta determinación participaran no sólo las complicaciones y cambios de los momentos supraindividuales, sino la situación de las fortunas de los consumidores. Las circunstancias de los individuos son, también, hechos objetivos de gran importancia a la hora de efectuar la compra individual y que, sin embargo, no se expresan para nada en la configuración de los precios. El hecho de que, a pesar de todo, se pueda observar, arrebata a la idea su carácter más evidentemente paradójico. De entre las manifestaciones que, más arriba, llamábamos la regalía de la riqueza, una de ellas aparecía de forma especialmente relevante: el pobre pagaba más que el rico por la misma mercancía. Pero también suele suceder lo contrario: el carente de medios acostumbra a satisfacer sus necesidades de un modo más económico y no peor que el otro. La regulación del precio según la situación del con-

sumidor aparece con gran claridad en lo relativo a los honorarios del médico; dentro de ciertos límites, resulta legítimo que el paciente pague al médico «según sus posibilidades». Esto se justifica especialmente por el hecho de que el enfermo se encuentra en una situación obligada; tiene que conseguir un médico y éste ha de darse por satisfecho con una compensación distinta a cambio de los mismos servicios. En igual situación obligada se encuentra, también, el súbdito frente al Estado, de cuyos servicios no puede prescindir e, incluso aunque quisiera, tampoco los podría rechazar. Por esta razón, es lógico que el Estado reclame una compensación menor por sus servicios de los pobres, esto es, impuestos menores y ello no solamente porque garantice mayor utilidad a los ricos que a los otros. Hace ya mucho tiempo que se considera insuficiente esta objetividad exterior en la igualación de prestación y contraprestación y, en su lugar, ha aparecido el principio de la capacidad de rendimiento. La nueva igualación no es menos objetiva que la anterior, solamente que incorpora en ella las circunstancias personales como elementos de la misma; incluso se puede decir que tiene una objetividad mucho más adecuada, debido a que la exclusión de la situación económica general del individuo en la configuración del precio —especialmente cuando se trata de cosas imprescindibles—, atribuye a ésta algo caprichoso y que no afecta exactamente a la situación objetiva. En este sentido se explica, también, que los honorarios del abogado estén en relación con el valor de la materia en litigio. Quien ha de litigar por 20 marcos ha de poder reclamar el mismo interés por parte del abogado a cambio de unos pocos marcos que quien está en situación de litigar por miles de marcos. Así, también, el fiscal recibe sus honorarios «según las posibilidades», siempre que éstas se manifiesten en algo objetivo, como en el caso del médico. En la base de este principio se encuentran otras recomendaciones, por ejemplo, la que se ha de examinar más adelante, de que la ley no ha de imponer multas en cantidades absolutas, sino según cuotas de ingresos, o que la cantidad de la materia en litigio, que permite la apelación a la instancia judicial máxima no sea, como hasta ahora, una suma absoluta, sino una parte determinada del ingreso anual del reclamante. Recientemente se ha declarado que el sistema de los precios desiguales, proporcionales a la capacidad de compra de los consumidores, es la panacea de la política social, que ha de asegurar todas las ventajas del socialismo sin ninguno de sus

inconvenientes. Aquí no nos interesa su acierto, sino solamente el mero hecho de que se haya producido esta propuesta, que indica una terminación peculiar en la evolución de la circulación económica. Vimos que ésta comenzaba con un cambio de propiedad puramente subjetivo y personal, esto es, con el regalo y el robo. El intercambio, que pone a las cosas en relación mutua, en lugar de a las personas, crea, así, el escalón de la objetividad. En un principio, ésta es formalmente rígida, por cuanto se realiza bien a través de cantidades naturales de intercambio fijo o por medio de precios determinados legalmente y, con toda su forma objetiva, en su contenido sigue siendo subjetiva y casual. La circulación comercial libre de la Edad Moderna extendió esta objetividad al recoger en la determinación del precio todas las variables y los momentos que surgían de la situación objetiva casual: de este modo, la objetividad de la circulación resultó más elástica y, por ello, más amplia. Aquella recomendación, por último, trata de objetivar hasta los momentos más individuales: la situación económica del comprador aislado ha de poder modificar el precio del objeto que éste precisa. Tal sería la contraposición o, al menos, el complemento de la teoría de costos; ésta afirma que el precio depende de las condiciones de la producción, mientras que aquélla propone que dependa de las condiciones del consumo o, al menos, que varíe de acuerdo con éstas. Si, en una circunstancia de este último tipo se garantizaran los intereses del productor —lo que no es imposible, lógicamente, aunque constituya una utopía—, así, en cada compra, el precio reflejaría adecuadamente todas las circunstancias individuales que lo constituyen; toda la subjetividad se habría convertido en un momento objetivo-legal de la configuración del precio. Esta evolución correría paralela a la de una imagen filosófica del mundo que reconociera todos los datos objetivos originarios como construcciones subjetivas y, únicamente debido a esta atribución absoluta al Yo, les prestara la unidad, la coherencia y la accesibilidad que constituyen el sentido y valor auténticos de aquello a lo que llamamos objetividad. Igual que aquí el sujeto, por encima de su contradicción, se convertiría en objeto, al admitir en sí y superar por completo a éste, también en tal caso la contradicción queda superada por el hecho de que el comportamiento objetivo incorpora en sí todo lo subjetivo, sin dejar posibilidad alguna en la que pudiera mantenerse aquella oposición.

En lo que a nosotros nos interesa, esta construcción ideal y las aproximaciones fragmentarias de la realidad a ella vienen facilitadas por medio del concepto del dinero. El conjunto de las situaciones económicas se podrá emplear de modo total para la determinación del precio únicamente cuando se da una expresión valorativa igual para todas ellas. Unicamente la reducción a un común denominador fundamenta la unidad entre todos los elementos de las situaciones individuales, que permite la influencia conjunta en la determinación de los precios, según una medida adecuada. La gran realización del dinero es permitir la expresión y eficacia más adecuadas de cada complicación individual, a través de la nivelación de lo más variado, como si todas las formas específicas hubieran de retrotraerse al elemento universal, común a todas ellas, a fin de garantizar la libertad completa por la nueva configuración individual; esta realización es el presupuesto para un proceso que pretende eliminar toda la rigidez en los precios de las cosas y lo que violenta la situación individual, así como expresar todo ello con una cierta vehemencia en el principio social de los precios desiguales que, de tal modo, tendrían una cierta igualdad en relación con la situación del consumidor y, de esta manera, configuran las condiciones subjetivas, por medio de la totalidad de su integración, según un principio de objetividad completa. Para la conciencia, toda la subjetividad comienza con la oposición incondicional en contra del sujeto, la diferenciación no puede ser suficientemente intensa para liberar al objeto de su unidad ingenua y confusa con el sujeto; el escalón superior en el desarrollo del espíritu hace madurar de nuevo el concepto general de objetividad, que comprende en sí mismo el sujeto; este concepto ya no necesita la contradicción en su inmediatez, a fin de ser fijo e inequívoco en sí mismo, sino que, por el contrario, convierte al sujeto mismo en parte componente de una imagen objetiva del mundo o de uno de sus aspectos.

La formulación anterior, en la que también se integra la evolución por la que el dinero independiza el tener y el ser, permite que éste exprese del modo más decisivo y, al mismo tiempo, consiga cerrar un proceso que también se da en otros escalones de la vida espiritual. Mientras subsistió la organización gentilicia, se dio una vinculación inamovible entre el individuo y el suelo, porque, por un lado, la *gens* era la propietaria suprema de la tierra y, por otro, incluía por completo al individuo en sus

intereses; la *gens* constituía el lazo que unía el ser de éste con su tener que, por lo demás, no era individualista. La transformación posterior del suelo en propiedad privada, aun pareciendo unir estrechamente a la persona y a la propiedad, elimina la conexión fundamental entre ellos, por cuanto que, ahora, cualquier acción con la propiedad resulta posible. La nueva economía monetaria fue causa de que por primera vez en las ciudades medievales se pudiera gravar el suelo y cobrar renta del mismo sin que ello afectara a la persona del propietario o éste quedara rebajado en su posición social. La economía monetaria separó tanto la tierra del propietario como persona, que una limitación del derecho de disposición, como la que se da en la hipoteca, ya no se experimentaba como si fuera un empeoramiento de la propiedad. La hipoteca y la venta aparecen ahora como las consecuencias más evidentes —posibles merced al dinero— de aquella separación entre la persona y el suelo; sin embargo, este proceso ya había comenzado antes del dinero, en el momento en que desapareció la organización gentilicia. Lo mismo sucede con la evolución posterior, que va de la organización patriarcal al Estado de derecho, con igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Esta evolución significa también una separación del ser frente al tener y del tener frente al ser: la posición ya no está determinada por medio de la propiedad territorial y la propiedad, por otro lado, tampoco lo está por medio de la pertenencia a la nobleza. Hay una serie de movimientos sociales que lleva a este resultado: la debilitación de la nobleza por medio del crecimiento cuantitativo de las clases inferiores, la división de trabajo en éstas que, por un lado, origina una especie de aristocracia entre ellas y, por otro lado, las hace imprescindibles para la nobleza territorial, la mayor libertad de movimientos de las clases que no están vinculadas a la propiedad territorial, etc. Todas estas fuerzas tuvieron que ser influyentes, por ejemplo, a fines de la «Edad Media griega», cuando se desarrollaron el comercio marítimo y el movimiento colonial, y Atenas, a partir del siglo VII alcanzó la preponderancia económica; este proceso se completa al aparecer la economía monetaria. El propietario territorial precisa ahora del dinero a fin de mantenerse a la altura de los ricos advenedizos; el dinero como hipoteca, como resultado de la venta de los productos o, incluso, de la tierra, se interpone ahora entre él y su propiedad y, al hacerle independiente de la determinación cualitativa de ésta, también arrebata

a la propiedad su colorido personal y, al mismo tiempo, origina una igualación creciente entre él y las otras clases. El principio de igual derecho para todos, como acabó dominando en las democracias griegas, especifica de esta manera la disolución de aquella determinación especial que irradiaba del tener al ser y viceversa. También aquí la economía monetaria se presenta como el factor más poderoso y, al mismo tiempo, más consciente, y expresión de un movimiento que se da sobre una base mucho más amplia. Ya hemos visto cómo durante la época germánica, en los tiempos más antiguos, la propiedad de la tierra no se refería a un objeto independiente, sino que era la consecuencia de la pertenencia personal del individuo a la comunidad de la marca. La tierra no era, en y para sí, un objeto cualificado de tal manera que, con su posesión, el individuo se hubiera apropiado sus significaciones y consecuencias, sino que, como la personalidad gozaba de esta significación determinada, se vinculaba a ella una cierta propiedad territorial. Ya en el siglo X, sin embargo, había desaparecido esta vinculación personal y, en su lugar, había aparecido una autonomía del suelo que casi se podría considerar como una personificación de éste. Así se iniciaba la tendencia a dividir el suelo y a introducirlo en la agitación de la vida económica; y cuando esta tendencia, finalmente, tropezó con sus límites en la estabilidad, inseparable de la esencia de aquél, el dinero, que es el objeto económico más ajeno a la personalidad, ocupó su lugar. Y esta sustancia, la más adecuada para la expresión total de aquella separación entre el ser y el tener, ya había comenzado a configurarse anteriormente en las circunstancias propias de la propiedad de la tierra. En el siglo XIII aparece el mismo fenómeno visto desde la otra perspectiva y en el otro extremo de la escala social. Esta época elevó a alta consideración la libertad de los campesinos, especialmente en la zona oriental de Alemania, cuya colonización se hizo con campesinos libres y, además, en estrecha conexión con la economía monetaria que, por entonces, estaba relativamente desarrollada. Tras un corto período, se produjo un cambio: el señorío de la tierra se extendió, especialmente en el oeste del Elba y consiguió vincular a los campesinos al suelo; al mismo tiempo, las circunstancias propias de la economía monetaria volvieron a dejar el lugar a las de la economía natural. La vinculación del campesino a su posición económica, su ser y su tener, corre aquí paralela con la decadencia de la economía monetaria. Aunque este último

fenómeno es causa del primero, seguramente no constituye más que la principal de una serie de ellas que, por entonces, condujeron a la constitución de los señoríos territoriales. Considerado como objeto de posesión en y para sí, el dinero está separado por una capa aislante del ser del poseedor y, al mismo tiempo, en la relación histórica entre el ser y el tener, constituye el elemento más importante y más decisivo, casi diríamos más sintomático de todos los que dan lugar al cambio histórico mundial entre la contracción y la flexibilidad de aquella relación.

Por lo tanto, la libertad tiene el sentido de hacer mutuamente independientes el ser y el tener y la posesión del dinero tiene la virtud de relajar y quebrar la determinación del uno por el otro; mas, frente a éste, hallamos otro concepto, más positivo, de libertad que vuelve a unir más estrechamente el ser y el tener en otra esfera, aunque no por ello se realiza menos en el dinero. A esta determinación hay que añadir el hecho de que la posesión, en contra de lo que pueda parecer superficialmente, no es una apropiación pasiva de objetos, sino un hacer en y con ellos. La posesión, incluso la más amplia y la más ilimitada, no puede sino imprimir su voluntad en los objetos, puesto que esto es lo que significa poseer una cosa, es decir, que no ofrece ninguna resistencia a mi voluntad y que ésta puede imponerse en aquélla; y cuando yo digo de una persona que «la poseo», ello significa que ésta cede a mi voluntad y que merced a una armonía natural o a una imposición por sugestión, mi ser y mi volición se proseguirán en ella. Igual que mi cuerpo es mío e, incluso, más «mío» que cualquier otro objeto porque obedece de modo más inmediato y completo que los otros mis impulsos psíquicos, los cuales se expresan en él de un modo relativamente completo, así, también, cualquier cosa es mía en la medida en que lo anterior sea válido para ella. El hecho de que se «pueda hacer con una cosa lo que se quiera» no es una consecuencia de la posesión, sino, precisamente, la posesión misma. Así, pues, el Yo está rodeado de toda su «posesión», como de un medio ambiente en el cual ganan realidad visible sus tendencias y rasgos característicos y que constituye una ampliación del Yo que es como un centro del que parten fulguraciones hacia las cosas; y las cosas son mías cuando se entregan al derecho y a la fuerza de mi Yo para configurarse de acuerdo con su voluntad. Esta relación estrecha con el Yo, que hace aparecer la posesión como la esfera y expresión de éste, no solamente se vincula a él cuando

la posesión ha de ser perdurable. En realidad es más coincidente con nuestra concepción de la propiedad como suma de acciones el hecho de que la entrega de valores, ya en el intercambio, ya en el regalo, conlleva una cierta intensificación del sentimiento de la personalidad, el atractivo que implica toda autoprivación, todo autosacrificio y que, por el atajo de su disminución, supone una elevación del Yo. A veces sucede que en la entrega de la propiedad, experimentamos la misma sensación que en la extirpación de una parte de nuestro cuerpo. El encanto del tener se agudiza tanto en el momento de la entrega —como sufrimiento o como placer— que, sin esta recompensa, nunca tiene lugar. Este instante —igual que el de la ganancia— constituye un «momento eminentemente fructífero»; el poder de la personalidad, que representa la posesión, aparece intensificado del modo más sensible en esta disposición exterior sobre ella, igual que sucede, con cierta modificación, en la voluptuosidad de la destrucción. Así, por ejemplo, sabemos que, para los beduinos, pedir limosna, regalar y saquear son conceptos intercambiables y acciones que están necesariamente relacionadas, lo que, en vista del carácter fuertemente individualista de estas tribus, demuestra cómo todas estas acciones diferentes relativas a la posesión, aunque con signos cambiados y en direcciones divergentes, expresan el mismo sentido y valor fundamental de todos los objetos de la propiedad: que, en ellos, la personalidad se agota, se expresa y se extiende. De este modo, lo decisivo en la comprensión de la propiedad es que el establecimiento de claros límites entre ella y el Yo, entre lo interior y lo exterior, se vea como completamente superficial e insignificante para una observación más profunda. Por un lado, toda la importancia de la propiedad reside en el hecho de suscitar ciertos sentimientos e impulsos en el alma y, por otro lado, la esfera del Yo se extiende más allá de tales objetos «exteriores» y los penetra, igual que el acontecer en el alma del violinista o del pintor se prosigue en el movimiento del arco del violín o del pincel. Así como cualquier objeto externo carecería de sentido como propiedad si no se convirtiera en un valor psíquico, así, también, el Yo carecería de posibilidad de extensión, y se concentraría en un punto, si no tuviera una serie de objetos exteriores en torno suyo, que hacen expresar sus tendencias, fuerzas y tipos individuales porque obedecen a aquél, esto es, le pertenecen. Probablemente, éste es el motivo por el que la evolución de la propiedad privada no ha procurado apoderar-

se, más decisiva e intensamente, de los productos del trabajo, sino de los instrumentos del trabajo, incluidas las armas; porque precisamente los instrumentos de trabajo funcionan de modo más inmediato como prolongaciones de los miembros corporales, pues únicamente en su extremo se acostumbra a percibir la resistencia que las cosas ofrecen a nuestros impulsos; de este modo, también, el elemento de actividad en su posesión es mayor que en cualquier otro y, por ello, al resultar más cercanos al cuerpo, están también más íntimamente integrados en el Yo. Esta interpretación de la propiedad señala el camino en el que la concepción del mundo del idealismo y de la libertad encuentra su suplemento en su imagen recíproca: las cosas han de penetrar en el Yo, pero también el Yo ha de penetrar en las cosas.

Se podría decir que la adquisición de propiedad es un crecimiento de la personalidad por encima de la medida del propio individuo, del mismo modo que se ha dicho que la procreación, en sí, es un crecimiento. En este caso, como en aquél, la esfera individual se extiende más allá de los límites que representaba originariamente, el Yo se prolonga más allá de su extensión inmediata y se extiende en un Yo externo que, sin embargo, también es «suyo». En ciertas tribus malayas, únicamente pertenecen al padre aquellos hijos nacidos después de haber pagado el precio de la novia, mientras que los que nacieron antes, aunque sean del mismo matrimonio, pertenecen a la familia de la madre. La razón de esta determinación es, por supuesto, absolutamente exterior, o sea, que los hijos representan objetos de valor, que se entregan al marido a través del casamiento de la hija, pero que se retienen hasta que se haya pagado por completo el precio de la madre. Así se expresa aquella relación profunda entre la propiedad y la proliferación. El marido tiene la posibilidad de elegir si quiere ampliar su esfera de poder mediante la posesión de sus hijos o mediante la retención de lo adeudado. En los Vedas se dice de los antiguos monjes brahmánicos que «han renunciado a los hijos y a la fortuna. Porque aspirar a los hijos es, también, aspirar a la fortuna. Lo uno y lo otro es aspiración». Esto no postula, en sí mismo, la identidad de ambos anhelos, según su contenido, pero lo significativo, sin embargo, es que se les escoja como ejemplos para demostrar la identidad de todos los anhelos. En la producción de sus propios iguales, el Yo se prolonga más allá de su limitación originaria igual que, en la disposición sobre la propiedad atribuye a ésta la forma de su voluntad. Este con-

cepto de la propiedad como mera extensión de la personalidad no encuentra contradicción, sino, por el contrario, una confirmación más profunda, en aquellos casos en que el sentimiento de la personalidad abandona el punto central del Yo y se extiende a todas las capas adyacentes, esto es, a la propiedad, del mismo modo que la interpretación de la proliferación y la constitución de la familia como expansión del Yo no queda desmentida por el hecho de que, en definitiva, los intereses directos del Yo hayan de quedar detrás de los intereses de los hijos. En la Inglaterra medieval, se consideraba como uno de los signos de falta de libertad el hecho de que no se pudiera casar una hija o vender un buey, sin el permiso del señor; quien estaba autorizado a realizar ambas cosas era considerado como libre frecuentemente, incluso aunque estuviera obligado a la prestación de ciertos servicios personales. El hecho de que el sentimiento del Yo traspase sus límites inmediatos y se asiente en objetos que le afectan sólo de un modo mediato, demuestra, precisamente, en qué medida la propiedad, como tal, no significa otra cosa sino que la personalidad se extiende en ella y alcanza su esfera de expansión en el dominio sobre ella. De aquí el fenómeno peculiar de que la totalidad del tener suela ser equivalente a la totalidad del ser. En la Francia medieval había un cierto tipo de siervos cuya condición legal era que podían alcanzar la libertad siempre que entregaran a su señor la totalidad de sus posesiones.

Esto supone una serie muy variada de consecuencias para la comprensión de las formas de propiedad. Si la libertad significa que la voluntad se puede realizar sin obstáculos, parecerá que seamos más libres cuanto más poseamos; puesto que tal cosa es lo que habíamos reconocido como el sentido de la posesión, es decir, que «podamos hacer con su contenido lo que queramos»; en el caso de la propiedad de otra persona o de aquella que se escapa por completo al hecho de ser poseída, carecemos de toda «libertad» para intervenir como queramos; por este motivo y precisamente en el sentido de nuestra concepción de libertad, el latín y también el alemán hace ya tiempo que han unido a la palabra libertad la significación del privilegio y de las ventajas especiales. La libertad únicamente encuentra sus límites en la estructura del propio objeto poseído. Esto resulta patente ya en aquel objeto que creemos poseer de un modo más limitado, en nuestro cuerpo. También él cede a los impulsos psíquicos sólo dentro de las leyes propias de su constitución y nuestra

voluntad no puede exigir de él con ninguna esperanza de éxito ciertos movimientos y ciertas realizaciones. Lo mismo sucede con todos los demás objetos. La libertad de mi volición frente a un trozo de madera de mi propiedad llega hasta el extremo de que, con él, puede hacer todo género de objetos, pero se interrumpe en el momento en que exijo de aquél la flexibilidad de la goma o la dureza de la piedra. Lo que nuestra voluntad puede hacer con las cosas se iguala únicamente con lo que el artista puede arrancar a sus utensilios. Con toda la profundidad que su sentimiento y su poder alcanzasen a través del instrumento y, a pesar de que las fronteras en las que él ha de detenerse no se puedan determinar totalmente de antemano, en algún lugar deben hallarse éstas y, a partir de algún punto, su estructura ya no permite ninguna docilidad más frente al espíritu; éste es el momento a partir del cual las cosas ya no nos «pertenecen». Olvidar esta limitación principal de la posesión es una característica propia de la época contemporánea en la que las adaptaciones ininterrumpidas y la búsqueda irrefrenada de libertad y posesión plantean una serie ilimitada de exigencias a las cosas que éstas, de acuerdo con su naturaleza y con la nuestra, no nos pueden dar. Basta con recordar aquí la falta de comprensión de las condiciones materiales en el arte, que sólo recientemente han comenzado a corregirse en cierto modo; pero tampoco hay que olvidar cómo se acostumbra ahora a esperar la felicidad y la paz del espíritu de las condiciones vitales exteriores; la auténtica cultura, del progreso de la técnica y el sosiego y la realización del individuo, de la estructura objetiva de la sociedad.

En conjunto, la voluntad está tan integrada en nuestras condiciones vitales, que no pide de las cosas lo que éstas no pueden dar, de modo tal que la limitación de nuestra libertad por medio de las leyes propias de la posesión no alcanza un sentimiento positivo frente a éstas. Con todo, cabría establecer una escala de objetos, comenzando por la cuestión de en qué medida la voluntad puede apoderarse de los suyos y a partir de qué momento ya no son penetrables por ella, esto es, en qué medida se pueden «poseer» realmente. El punto culminante de esta escala estaría representado por el dinero. En él ha desaparecido aquello que no se puede ganar, que los objetos reservan para sí y que se niega a todo tipo de propiedad, por ilimitada que sea. Al dinero le falta por completo aquella estructura propia, por medio de la cual las otras cosas cualificadas concretamente se resisten a

nuestra voluntad, por más que podamos poseerlas de modo completo en un sentido jurídico; el dinero se adapta con facilidad indiferenciada a toda forma y todo fin que la voluntad pretende atribuirle; unicamente de las cosas que se hallan detrás de él pueden surgir obstáculos para nuestra volición; el dinero, por sí mismo, cede a toda directiva, cualquiera que sea su objeto, su medida de reparto y la velocidad de la entrega o de la reserva. De este modo, el dinero garantiza al Yo la forma más decisiva y total de plasmarse en un objeto, cierto que dentro de los límites que impone a éste a través de su falta de cualidades, pero que, precisamente por esto, son meramente negativas y no surgen, como en el caso de los otros objetos, de su naturaleza positiva. Todo lo que el dinero es y todo lo que tiene lo entrega a la voluntad humana sin reserva alguna, ésta lo absorbe por completo y cuando ya no puede rendirle ningún otro servicio, como también suele ser el caso, más allá de este límite, no hallamos una parte incólume e indócil, como con los otros objetos, sino, simplemente, nada.

En el dinero hemos encontrado el elemento formalmente más acomodaticio pero, precisamente por el mismo motivo que le da esta cualidad, esto es, su vacío completo, también tenemos en él al elemento menos acomodaticio: por cuanto que el dinero que poseemos nos pertenece desde un principio, absolutamente y sin reservas y, por así decir, de un golpe, tampoco podemos sacar nada más de él. En general, hay que decir que solamente cuando un objeto es algo para sí mismo, puede ser algo para nosotros; únicamente en la medida en que pone límites a nuestra libertad, puede dar a ésta un cierto margen de acción. Esta contraposición lógica, en cuya tensión se realiza, sin embargo, la unidad de nuestro comportamiento frente a las cosas, alcanza su punto máximo en el dinero: éste es más para nosotros que cualquier otra cosa que poseemos, porque nos obedece sin reservas, pero también es menos para nosotros que cualquier otro objeto, porque le falta contenido de cualquier tipo, que fuera apropiable por encima de la mera forma de la propiedad. Poseemos el dinero más que cualquier otro objeto, pero en él tenemos menos que con cualquier otro objeto.

El carácter acomodaticio del dinero, como muchas otras de sus notas esenciales en general, encuentra su expresión más pura y más intensa en la Bolsa, en la cual ha cristalizado la economía monetaria como un fenómeno autónomo, igual que la organiza-

ción política lo ha hecho en el Estado. Las variaciones de curso muestran motivaciones psicológico-subjetivas que son completamente incomparables en esta intensidad e independencia de toda justificación objetiva. Y sería superficial, en este sentido, argumentar que sólo raramente corresponden cambios reales en el beneficio del individuo a los cambios de curso. Puesto que, en su importancia para el mercado, este beneficio no consiste meramente en las cualidades internas del Estado o de la fábrica de cervezas, de la mina o del banco, sino en la relación de éstas con los demás contenidos del mercado y su situación. Por este motivo, el hecho de que una serie de suspensión de pagos en grandes empresas en la Argentina ocasione una baja en los valores chinos, no supera la posibilidad de una explicación objetiva, por más que la seguridad de estos valores está tan afectada por los acontecimientos en la Argentina como por los que se den en la Luna. Porque su valor, a pesar de su carácter cambiante, depende de la situación de conjunto del mercado, cuya conmoción en algún punto, por ejemplo, la revaloración de unos productos, se puede configurar de un modo desfavorable. Más allá de esta causación objetiva del cambio de curso, que también presupone la síntesis del objeto aislado con los otros, se encuentra aquella que surge de la propia especulación, puesto que estas apuestas sobre el curso futuro de un papel, ejercen la mayor influencia sobre el mismo curso. Por ejemplo, en cuanto un grupo financiero poderoso adquiere cierto papel, por razones que nada tienen que ver con su calidad, el curso de éste sube; por el contrario, el partido que juegue a la baja está en situación de hacer descender casi a capricho el curso de un papel, por medio de meras operaciones de bolsa. Aquí aparece, por tanto, el valor real del objeto como la mera razón subyacente sobre la cual se eleva el movimiento del valor de mercado, puesto que éste ha de vincularse a alguna sustancia o, mejor dicho, a algún nombre; la proporción entre el valor objetivo y el definitivo de un objeto y su representación en el papel de bolsa han perdido toda perdurabilidad. Así, también, se manifiesta la flexibilidad incondicional de la forma valorativa, que han ganado las cosas con el dinero y que ha separado a éstas de su fundamento objetivo; ahora, el valor sigue, sin ofrecer mucha resistencia, los impulsos psicológicos del estado de ánimo, de la avidez, de las opiniones infundadas y ello de un modo tanto más llamativo cuanto que existen circunstancias reales que podrían constituir pautas adecuadas de la valora-

ción. El valor, convertido en una imagen del dinero, se ha independizado frente a sus propias raíces y sustancia, a fin de entregarse ahora sin reservas a las energías subjetivas. Aquí, es decir, donde la apuesta consigue determinar el objeto de la propia apuesta en su destino y ello con independencia de las razones objetivas existentes, la trascendencia y la flexibilidad de la forma monetaria de los valores ha alcanzado su expresión más triunfal por medio de la subjetividad en su sentido más estricto.

Después de todo, la extensión del Yo que la posesión del dinero supone es muy peculiar; en un sentido, es la más completa que la propiedad de un objeto puede darnos; en otro, la más limitada, porque su flexibilidad, en último término, no es más que la de un cuerpo absolutamente fluido, que toma cualquier forma sin configurar ninguna por sí mismo, sino recibiendo todas las determinaciones de los cuerpos que le rodean. Esta situación explica hechos psicológicos del siguiente tipo: una persona afirmaba que tenía la necesidad de comprar todas las cosas que más le gustaban, aunque no por ellas mismas o para poseerlas; lo que buscaba de esta forma era dar expresión activa a sus intereses por las cosas, hacerlas pasar por sus manos y, así, de algún modo, imponerles el sello de su personalidad. Aquí, el dinero posibilita una expansión de la personalidad completamente peculiar; ésta no busca adornarse con la posesión de las cosas, cuyo dominio le es indiferente, sino que, más bien le resulta suficiente con aquel poder momentáneo sobre ellas y aunque parece que este mantenerse alejada de aquella relación cualitativa no podría garantizar ninguna expansión o satisfacción de la personalidad, precisamente el acto de la compra se experimenta como tal debido a que las cosas, por así decirlo, son absolutamente obedientes desde el punto de vista de su aspecto monetario; a causa del carácter absoluto con el que el dinero y las cosas como valores pecuniarios obedecen el impulso de la personalidad, ésta se satisface por medio de un símbolo de aquel dominio sobre ellas que, de otro modo, únicamente posee la auténtica posesión. El placer de este mero simbolismo del placer puede rayar en la frontera de lo patológico, como en el caso siguiente que, evidentemente, un novelista francés copia de la realidad: Entre ciertos círculos de la bohemia parisina se contaba un inglés cuya mayor alegría en la vida consistía en participar en las más grandes orgías, aunque sin disfrutar de otra cosa que del placer de pagar por todo; esto es, aparecía, no decía nada, no hacía nada, pagaba todo y

desaparecía. Uno de los lados de la situación que estamos considerando, el del pagar, tiene que haber usurpado la totalidad de la misma para el sentimiento de esta persona. Se puede considerar que aquí se da una satisfacción perversa de la que recientemente suele hablarse bastante en la patología sexual; el comportamiento de aquella persona resulta tan llamativo frente al afán común de despilfarro, que también se detiene en el umbral de la posesión y el disfrute, del puro gasto en dinero, debido a que los placeres, que aquí están representados por su equivalente, le resultan mucho más próximos y tentadores. El distanciamiento frente a la posesión y el consumo de las cosas por un lado y el hecho, por el otro, de que su mera compra se experimente como una proporción entre ellas mismas y la personalidad, como una satisfacción personal, se explican por la expansión que la mera función del gasto de dinero garantiza a la personalidad. El dinero construye un puente entre el ser humano sensitivo y las cosas, pasando por encima del cual el alma también experimenta el encanto de la posesión, aunque no alcance a ésta de hecho.

Esta relación constituye, además, un lado del fenómeno muy complejo e importante de la avaricia. Al encontrar la paz de espíritu en la posesión del dinero, sin avanzar hacia la consecución y el disfrute de los objetos aislados, el avaro ha de tener un sentimiento de poder más profundo y valioso del que pueda proporcionarle el dominio sobre cosas determinadas y cualificadas; puesto que, como hemos visto, la propiedad de éstas tiene sus limitaciones. El alma inquieta, que busca una satisfacción ilimitada y una identificación con lo último, lo más íntimo y absoluto de las cosas, experimenta un rechazo doloroso de parte de éstas, que son y continúan siendo algo para sí, que oponen resistencia a su integración completa en la esfera del Yo y, de este modo, hacen desembocar la posesión más apasionada en insatisfacción. La posesión del dinero está libre de esta contradicción secreta de las demás propiedades. A costa de no acercarse a las cosas y de renunciar a todas las alegrías específicas, relacionadas con lo individual, el dinero puede garantizar un sentimiento de dominio que, sin embargo, se encuentra suficientemente alejado de los objetos sensibles para no tropezar con las limitaciones que ocasiona su posesión. Unicamente el dinero se puede poseer de modo completo y sin reservas, únicamente el dinero se agota en la función que con él se pretende. Así, los placeres del avaro han de ser parecidos a los estéticos, puesto que también éstos se

sitúan más allá de la realidad impenetrable del mundo y se aferran a la apariencia y reflejo de éste, que son completamente penetrables para el espíritu en la medida en que se da a ellos sin vacilar. Por otro lado, las manifestaciones que están vinculadas al dinero son los escalones más puros y transparentes de una serie que realiza el mismo principio también en otros contenidos. En cierta ocasión conocimos a una persona, ya no muy joven, padre de familia, en buena situación económica que ocupaba todo su tiempo en aprender todas las cosas posibles: lenguas, sin aplicarlas prácticamente; baile, sin ejercitarlo; habilidades de todo género, sin hacer uso de ellas o, incluso, sin querer hacerlo. Este es el tipo más perfecto del avaro, esto es, la satisfacción en la posesión completa de la potencialidad, que jamás piensa en su actualización. También aquí, sin embargo, tiene que hallarse presente el encanto emparentado con el de carácter estético: la dominación de las formas y las ideas puras de las cosas o los actos, frente a la cual, todo avance hacia la realidad, con sus obstáculos, contratiempos e insuficiencias, únicamente puede suponer un descenso y una limitación del sentimiento de dominar absolutamente a los objetos por medio del poder. La observación estética —que resulta posible como mera función respecto a cada objeto concreto y especialmente fácil respecto a lo «bello»— supera, del modo más fundamental, las limitaciones entre el Yo y los objetos; aquella permite que la idea de estos últimos evolucione con sencillez y armonía, como si no estuvieran determinados más que por las leyes esenciales de la primera. De aquí el sentimiento de liberación que conlleva el ánimo estético, la redención de la presión sorda de las cosas, la expansión del Yo, con toda su alegría y libertad, en las cosas cuya realidad es la que le violenta. Esta ha de ser la coloración psicológica de la alegría en la mera posesión del dinero. La condensación, abstracción y anticipación particulares de la propiedad objetiva que implica la del dinero, permite a la conciencia aquel margen libre de juego, aquella extensión llena de intuiciones, a través de un medio que no ofrece resistencia alguna, aquel apropiarse de todas las posibilidades sin violencias y sin desengaños por parte de la realidad, todo lo cual también caracteriza al placer estético. Al definir la belleza como *une promesse de bonheur* (28), ello señala la igualdad psicológica formal entre el atractivo estético

(28) Una promesa de felicidad.

y el del dinero, puesto que ¿en qué otra cosa puede consistir esto último, sino en la promesa del placer que ha de comunicarnos el dinero? Por otro lado, también se da el intento de unir aquel encanto de un valor aún sin configurar con el encanto de la configuración; ésta es una de las significaciones de las joyas y las alhajas. El propietario de las mismas aparece como representante y señor de una suma de valores que puede ser muy elevada y que supone un poder condensado en su mano, mientras que, por otro lado, el carácter fluido absoluto y la mera potencialidad que condicionan esta significación han pasado a convertirse en una cierta determinación formal y una cualidad específica. Este intento de unificación aparece especialmente claro en el siguiente ejemplo: durante mucho tiempo fue costumbre en la India conservar o ahorrar el dinero bajo la forma de joyas; esto es, se fundían las rupias y se las trabajaba como si fueran joyas (lo que únicamente ocasionaba una pequeñísima pérdida de valor) a efectos de atesorarlas, para disponer de ellas nuevamente en caso de necesidad. Evidentemente, en este ejemplo, el valor tiene un efecto más condensado y más rico en cualidades. Esta unificación le hace aparecer, en cierto modo, como más estrechamente vinculado a la personalidad al demostrar su carácter peculiar y superar su estructura atomística. Hasta tal punto es esto cierto que los tesoros reales, desde los tiempos de Salomón conservaban los metales nobles bajo la forma de utensilios, debido a la engañosa creencia de que, de esta manera, el tesoro está más estrechamente unido a la familia real y mejor asegurado frente a la rapiña del enemigo. El empleo inmediato de las monedas como alhajas está motivado por el deseo de tener la propia fortuna continuamente sobre sí, es decir, de tenerla bajo vigilancia. La alhaja realza la personalidad y, al mismo tiempo, es irradiación de la misma, por lo que resulta esencial que sea algo valioso; su sentido ideal, como el práctico, se derivan de su estrecha relación con el Yo. Del Oriente se ha dicho que la condición de toda riqueza es que se pueda huir de ella, es decir, que ésta siga de modo absolutamente obediente al propietario y a su destino. Por otro lado, la alegría en la posesión del dinero contiene, sin duda, un momento idealista cuya manifestación únicamente aparece como paradójica porque, por un lado, los medios para llegar hasta aquéllas suelen ser insuficientes y porque, por otro lado, en el momento en que esta alegría aparece como manifestación del sujeto, acostumbra a hacerlo de modo muy distinto

al idealista; esto no debe hacer olvidar el hecho de que la alegría en la posesión del dinero, como tal, es una de las más abstractas, de las más alejadas de la inmediatez sensorial, facilitada exclusivamente por medio de un proceso del pensamiento y de la fantasía. Ello se parece a la alegría que produce la victoria, tan fuerte en muchas naturalezas que éstas no inquieren qué es lo que gana con ella.

Esta forma peculiar en que la propiedad del dinero representa la extensión de la personalidad, como se da en toda posesión, encuentra su confirmación o complemento en la reflexión siguiente: toda esfera de objetos, que yo influyo con mi personalidad, por cuanto que permite que mi voluntad se manifieste en ella, encuentra sus limitaciones en las leyes propias a las cosas, que mi voluntad no puede romper. Este límite no solamente señala la resistencia pasiva de los objetos, sino, también, por otro lado, la limitación en la capacidad de expansión del sujeto. El círculo de los objetos que obedecen a la voluntad puede ser tan amplio que el Yo quizá no esté en situación de completarlo. Cuando decimos que la propiedad es lo mismo que la libertad, cuando mi libertad, esto es, la imposición de mi voluntad aumenta con la cantidad de lo que me pertenece, ello únicamente sucede, de hecho, hasta un cierto límite a partir del cual el Yo ya no puede realizar su dominio potencial sobre las cosas ni disfrutar de él. Por supuesto, la codicia puede ir más allá de este punto, pero, con ello, manifiesta su carencia de sentido en la insatisfacción propia de su realización, e incluso con la vinculación y la angostura ocasionales con que la exageración de la propiedad se transforma en lo contrario de su carácter y objetivo. Esto da lugar a fenómenos como el de la propiedad no productiva, debido a que la actividad del poseedor no es suficiente para hacerla fructificar; como el del déspota que acaba cansándose de gobernar sobre esclavos, porque en la subordinación incondicional bajo su voluntad también desaparece la voluntad de poder y le falta la resistencia necesaria que le hace ser consciente de la suya; como el del propietario que no tiene tiempo libre ni fuerzas para el disfrute de su propiedad porque la administración y el cultivo de ésta agota ambos hasta sus últimos límites. Los objetos se diferencian según la cuestión de qué cantidad de personalidad absorben, esto es, a partir de qué medida su propiedad carece de sentido, debido a que, hasta ella, el Yo está en situación de completarla con él mismo. También aquí alcanza el dine-

ro una posición especial. Se puede decir que para su administración, dominación y disfrute se precisa aplicar menos personalidad que en el caso de otros objetos de posesión y que, debido a ello, la medida de la propiedad que realmente se puede completar se puede convertir en la esfera económica de su personalidad, es mayor que en el caso de las otras formas de propiedad.

Aun con independencia del disfrute real, por lo general, el anhelo de otras cosas está limitado por la capacidad de absorción del sujeto, aunque las fronteras de ambos no coincidan y en amplios círculos el primero sea de dimensiones superiores a la segunda. Solamente el dinero carece —como ya vimos en otra parte— de aquella medida interna que también se manifiesta como limitación del afán con que se desea el objeto. Todo ello, por supuesto, es tanto más cierto cuanto más «dinero» es el dinero, es decir, puro medio de intercambio, sin un valor propio que se pueda disfrutar de modo inmediato. Mientras el ganado, los artículos alimenticios, los esclavos, etc., es decir, los artículos de consumo, sigan actuando como dinero, su propiedad no indica una capacidad amplia de compra, sino una gama rica de posibilidades en el propio consumo. Aquí aparecen, por así decirlo, dos fórmulas distintas en cuanto a la extensión de la personalidad. En el caso más primitivo, de la economía natural, aquélla consiste en la autoapropiación de los objetos por medio de un disfrute inmediato, incluso se podría decir que el Yo se expande de modo continuado desde su centro, mientras que, por medio del dinero metálico abstracto o del mismo crédito, estos escalones más cercanos resultan indiferentes y son traspasados. En contraposición con el hombre «rico» de la economía natural, el rico moderno puede llevar la vida más sencilla, limitada y carente de placeres en un sentido inmediato; en la esfera culinaria y en razón de los avances de la economía monetaria puede llegarse a determinar la doble tendencia evolutiva siguiente: que los ricos comen cada vez más simplemente —con independencia de las festividades—, mientras que las clases medias comen cada vez mejor, al menos en las ciudades. Por medio de la influencia a distancia del dinero, el Yo puede relacionar su poder, su placer y su voluntad en los objetos más alejados en la medida en que olvida y traspasa las esferas más próximas que pone a su disposición aquella riqueza primitiva. La capacidad de expansión del sujeto, que está determinada por su propia naturaleza, muestra mayor extensión y libertad frente al dinero que frente a cualquier

otra propiedad. Así, la diferencia con respecto a la reflexión anterior es que, en aquélla era el carácter de las cosas mismas el que interrumpía la expansión del Yo, mientras que aquí es la propia limitación de las fuerzas de la personalidad la que ha de paralizar a ésta a partir de una cierta cantidad de posesión, aunque se dé una flexibilidad completa de las cosas, siendo ésta una manifestación que, como ya se pudo ver, se retrasa más en aparecer cuando la posesión no muestra la forma de objetos específicos, sino la del dinero.

III

Dentro de la historia del espíritu encontramos una evolución que, a pesar de la sencillez de su esquema, merced a su realización amplia y profunda, pertenece a las formas más significativas de la realidad espiritual. En principio, hallamos ciertas zonas dominadas de modo ilimitado por un rasgo de carácter; la evolución divide la unicidad de lo individual en varias zonas parciales de las cuales, una representa el carácter de la totalidad, en sentido estricto, en contraposición con las otras partes. Dicho de otra manera: en toda contraposición relativa de dos elementos de una totalidad, ambos pueden llevar al mismo tiempo el carácter de uno de ellos, pero sólo en una forma absoluta. Así, por ejemplo, el egoísmo filosófico moral podría estar en lo cierto al decir que únicamente podemos actuar en interés propio y en busca del placer personal. En este caso, habría que seguir distinguiendo entre un egoísmo en sentido amplio y otro en sentido estrecho; aquel cuyo egoísmo se satisface en el bienestar de los demás, incluso con autosacrificio de la propia vida, recibiría, sin duda, el nombre de altruista, para distinguirlo de aquellos cuyos actos tan sólo se orientan al perjuicio y a la opresión de los demás; éstos habrán de ser considerados como egoístas propiamente dichos, por más que el egoísmo, en su importancia absoluta y más amplia, coincidiendo con cada acción de éstos, también comprende el primer caso. Por otro lado, la doctrina epistemológica de que todo conocimiento es un proceso puramente subjetivo, que únicamente sucede en el Yo y por el Yo está determinado, también puede ser correcta; con todo, sin embargo, distinguimos las representaciones que son verdad objetiva de las que están originadas subjetivamente, a través de la fantasía, el capricho

y la ilusión de los sentidos, por más que, desde un punto de vista estricto, también aquellos conocimientos objetivos tienen un origen subjetivo. La evolución se orienta hacia una separación cada vez más fundamental y más consciente entre las representaciones objetivas y las subjetivas, que, en principio, se mueven en una situación psicológica poco clara y bastante indiferente. Esta forma de progreso parece repetirse en la relación del ser humano con su posesión. En principio, toda propiedad es una ampliación del Yo, una manifestación de la vida subjetiva y todo su sentido consiste en el reflejo de la conciencia y del sentimiento que origina en el alma la relación con las cosas determinadas por ella. En este mismo sentido, todo lo que sucede con los objetos de la posesión es una función del sujeto, quien se manifiesta a sí mismo, su voluntad, su sentimiento y su manera de pensar en ellos, al tiempo que les imprime un determinado carácter. Como ya hemos apuntado antes, históricamente, la significación absoluta de la propiedad práctica, igual que la de la intelectual se manifiesta primeramente en un estado de indiferencia que mezcla el Yo con las cosas y se encuentra más allá de la oposición entre ambos. La organización germánica antigua, que ligaba la propiedad de modo inmediato a la persona; el feudalismo posterior que, por el contrario, vinculaba la persona a la propiedad; la estrecha vinculación con el grupo en sí que permite que cada individuo, «a priori», crezca dentro de su posición económica; el carácter hereditario de las profesiones, por medio del cual la actividad y la profesión por un lado y la personalidad familiar por el otro se convierten en conceptos intercambiables; toda organización estamental o gremialista de la sociedad, que condiciona un entremezclamiento de la personalidad con su ser y su tener; todas éstas son situaciones características de indiferenciación entre la personalidad y la propiedad; sus contenidos o funciones económicas y aquellos que constituyen el Yo en el sentido más estricto se encuentran en una situación de condicionamiento recíproco. Es evidente la influencia de esta forma de sentimientos cuando, en las épocas antiguas, se enterraba al muerto con sus propiedades personales y también lo es cuando el rey anglosajón, mientras estuvo en vigor este uso, a la muerte de un hombre de su servicio, tenía derecho a sus armas, puesto que éstas eran para él recuerdo y sustituto de la personalidad que estaban unidas con ella. Así, en general, del mismo modo que el pensamiento del hombre primitivo carece de categorías diferenciadas para la mera

imaginación subjetiva y la idea objetivamente verdadera, tampoco su práctica distingue claramente entre la regularidad propia de las cosas (puesto que, cuando reconoce ésta, le atribuye fácilmente la forma personificada de un principio divino) y la personalidad, concentrada hacia dentro, independiente del exterior. La evolución, por encima de este estadio, consiste en el aislamiento de aquellos elementos. Toda técnica económica desarrollada descansa sobre la independización de los procesos económicos: éstos se separan de los intereses personales inmediatos y funcionan como si fueran fines en sí mismos, mientras que su discurso mecánico cada vez está menos influido por las irregularidades y las sorpresas de los elementos personales. Por otro lado, se diferencia también esta autonomía creciente: el individuo tiene una cierta capacidad de imaginación que cada vez es más independiente, si no de su situación económica en general, sí de las determinaciones «a priori» de las mismas. En esta evolución por separado de los momentos objetivos y subjetivos de la práctica vital sigue siendo inconsciente el hecho, señalado más arriba, de que, en definitiva, y considerado en términos absolutos, el conjunto de esta práctica es, con todo, de carácter humano y subjetivo: la construcción de una máquina o de una fábrica, por más que se ajuste a las leyes de las cosas, también está dominada en última instancia, por los fines personales y las capacidades mentales subjetivas del ser humano. Pero este carácter universal y absoluto se ha concentrado en uno de los elementos en sentido relativo, de los que componen la totalidad.

Cuando investigamos la función del dinero en este proceso de diferenciación, lo primero que se observa es que éste está en relación con la distancia espacial entre el sujeto y su propiedad. El accionista, que nada tiene que ver con la dirección de la empresa; el acreedor, que jamás ha pisado la tierra que se le adeuda como fianza; el terrateniente, que ha dado en arriendo sus tierras; todas estas personas han confiado sus posesiones a una mepresa puramente mecánica, cuyos frutos cosechan, pero en la que no tienen nada que hacer en y para sí. Y ello solamente es posible gracias al dinero. Tan sólo cuando el producto de la empresa adquiere una forma en la que es transferible a cada punto, garantiza a la propiedad y al propietario (a través de la separación entre ambos) aquella medida elevada de independencia y, por así decirlo, de movimiento propio: a la una, la posibilidad de ser administrada exclusivamente de acuerdo con las exigencias

internas de la cosa; al otro, la posibilidad de organizar su vida sin referencia a las exigencias específicas de su propiedad. La influencia lejana del dinero permite a la propiedad y al propietario actuar a tal distancia el uno del otro que cada uno puede seguir sus propias leyes, mientras que, cuando la propiedad se encontraba en reciprocidad inmediata con la persona, toda participación económica era, al mismo tiempo, personal y todo cambio en la dirección o posición personales, al mismo tiempo, suponía otro dentro de los intereses económicos. Así, como ya se ha dicho, entre muchos pueblos naturales de todas las partes del mundo, la solidaridad entre la persona y la propiedad se manifiesta en el hecho de que la última, en la medida que ha sido conquistada o producida individualmente, acompaña al poseedor a la tumba. Resulta evidente en qué medida estas prácticas retrasan la cultura objetiva, cuyo progreso reside, precisamente, en la posterior elaboración de productos heredados. Unicamente por medio de la herencia la propiedad supera el límite del individuo y comienza a desarrollar una existencia objetiva que puede evolucionar a partir de sí misma. Resulta significativo de aquella esencia personal de la propiedad, directamente vinculada al propietario, que en el derecho germánico antiguo se pudiera anular un regalo en caso de desagradecimiento por parte del obsequiado o en algunos otros casos. Pocas cosas muestran de modo tan claro el carácter completamente personal de aquellas formas primitivas de posesión: una relación puramente individual y ética entre el obsequiante y el obsequiado tiene una consecuencia inmediata económico-legal. Ya desde un punto de vista externo, la economía monetaria contradice la forma de sensibilidad que se expresa en este uso: el regalo natural se puede devolver realmente «in natura», pero no así el regalo en dinero que, tras un corto período no se puede devolver como si fuera «lo mismo», sino solamente en proporción a un valor igual. De esta forma se debilita o desaparece la relación que aún podría existir entre el regalo natural y su donante y que pudiera justificar el principio de devolución; la forma monetaria del regalo aleja al donante de modo definitivo. Debido a esta separación entre la cosa y la persona, las épocas de una técnica muy elaborada y completamente objetiva son, al mismo tiempo, las de las personalidades más individualizadas y más subjetivas: el comienzo del Imperio Romano y la época contemporánea, en los últimos cien a ciento cincuenta años, son, ambos, tiempos de una economía monetaria muy intensiva.

El carácter refinadamente técnico de los conceptos legales es también un paralelo de aquel individualismo abstracto que acompaña a la economía monetaria. Antes de que en Alemania se recibiera el Derecho Romano acompañando a aquélla, el Derecho germánico no conocía la representación en materia legal, ni la institución de la persona jurídica, ni la de la propiedad como objeto de libre disposición personal, sino solamente como portador de derechos y deberes. Un derecho que opere con estos conceptos ya no es posible cuando el individuo se ha liberado de la imbricación en las determinaciones especiales de la propiedad, en la posición social y en los contenidos materiales del ser y cuando se ha convertido en aquella instancia completamente libre, orientada hacia sí misma, separada conceptualmente de todas las tendencias especiales de existir, que únicamente encuentra su lugar en la economía monetaria y, de este modo, transfiere aquellos intereses vitales, convertidos en puramente objetivos, a la técnica legal, abstracta y lógica, del Derecho romano. La relación entre el suelo y el propietario ha atravesado por varios estadios en Alemania: en primer lugar, la propiedad territorial, surgiendo de una posición personal, penetraba en la comunidad, luego, por el contrario, fue la persona la que quedó determinada por la posesión hasta que, por último, la independencia de la propiedad del suelo alcanzó un sentido completamente distinto, uno que, por el otro extremo, permitió a la persona aparecer como completamente independiente. En la prehistoria, la personalidad cubría y absorbía las relaciones objetivas; en la época patrimonial, por el contrario, éstas a aquélla. La economía monetaria diferencia ambas instancias: la objetividad, como la posesión y la personalidad, son mutuamente independientes. La intensificación que este proceso formal experimenta con el dinero no se puede expresar de modo más agudo, sino a través de la economía monetaria más desarrollada, esto es, que el dinero «trabaja», es decir, que realiza su función según fuerzas y normas que no son idénticas con las de su propietario, sino relativamente independientes de éste. Si la libertad significa no obedecer más que a las leyes de la propia esencia, el alejamiento entre la propiedad y el propietario, posibilitado por la forma monetaria del producto, garantiza a ambos una libertad desconocida de otra manera: la división del trabajo entre la subjetividad y las normas de la cosa se hace ahora completa; cada una de éstas tiene ahora

su tarea, derivada de su esencia, con libertad frente al condicionamiento de lo extraño, que internamente le resulta ajeno.

Esta diferenciación por medio del dinero y esta libertad individual por medio de la diferenciación no solamente afectan al rentista; la relación laboral va produciendo indicios en la misma dirección, aunque sean difíciles de reconocer. La organización económica de los siglos anteriores y las formas de la misma que han subsistido, artesanía y pequeño comercio, descansan sobre la relación de la subordinación personal del oficial bajo el maestro, del empleado bajo el propietario del negocio, etc. En estos escalones la economía se lleva a cabo en una interacción de factores que es de naturaleza inmediatamente personal y que discurre en cada caso aislado según el criterio de la personalidad directora, con subordinación de las demás a su subjetividad. Esta relación toma un carácter muy distinto cuando aparece una preponderancia creciente de los elementos objetivos y técnicos sobre los personales. El jefe de producción y el trabajador más inferior, el director y el vendedor en unos grandes almacenes están sometidos a un fin objetivo común y, dentro de esta relación general, subsiste la subordinación como necesidad técnica en la que se expresan las exigencias de las cosas y de la producción como un proceso objetivo. Por más que esta relación, desde muchos puntos de vista de sensibilidad personal, es más dura para el trabajador que las anteriores, también contiene un elemento de libertad, por cuanto su subordinación ya no es de carácter subjetivo y personal, sino técnico. Está claro, pues, que aquella liberación que se da en la transición de la subordinación a una forma objetiva, está vinculada del modo más estrecho con la influencia incondicional del principio del dinero. Mientras la relación del trabajo asalariado se vea como un contrato de alquiler, contiene esencialmente un elemento de subordinación del trabajador bajo el empresario, puesto que, el efecto, el trabajador es alquilado, como es hoy el caso, en su forma más ruda, con los criados, donde realmente se alquila al hombre en el conjunto total, objetivo y eficaz de sus fuerzas, de forma que entra en una relación de falta de libertad y de subordinación a otro ser humano en su totalidad personal. Sin embargo, en la medida en que el contrato laboral, llevando la economía monetaria a sus últimas consecuencias, es la compra de la mercancía trabajo, aparece como la cesión de un servicio objetivo que, según se ha formulado, participa en un proceso cooperativo, en el que complementa y

coordina la prestación del empresario. El sentimiento creciente de dignidad propia del trabajador contemporáneo está en conexión con el hecho de que ya no se siente subordinado como persona, sino que solamente cede una prestación determinada —y determinada, precisamente, en razón del equivalente en dinero— que deja tanto más libre a la personalidad como tal cuanto más objetiva, impersonal y técnica es, bien aquella prestación, bien el tipo de actividad que desarrolla. También para el director de la empresa, la economía monetaria dominante muestra el mismo resultado, ya que él produce ahora para el mercado, esto es, para consumidores completamente desconocidos e indiferentes que solamente tienen con él la relación pecuniaria. De esta manera se objetiva la prestación y, así, ya no interviene en ella la personalidad haciendo a ésta independiente por completo. En mucha mayor medida ciertas consideraciones locales y personales con respecto a trabajadores concretos —especialmente cuando las relaciones con ellos implican el trueque natural— pueden influir en el trabajo. Asimismo, la evolución de la situación del criado en el camino de la libertad, señalada más arriba también pasa por una influencia creciente del dinero. Aquella vinculación personal que se expresa en los servicios «inconmensurables» del criado se relaciona estrechamente con el carácter doméstico de los mismos. Debido a que el criado vive, se alimenta y hasta, ocasionalmente, se viste en casa del amo, resulta inevitable que su cantidad de servicios esté indeterminada objetivamente y que éstos padezcan los avatares cambiantes de las exigencias de la casa igual que él se adapta al orden de la misma. Con todo, parece que, lentamente, la evolución apunta a una situación en que los servicios domésticos se encomiendan por horas a personas que viven fuera de la casa, cuyas funciones están específicamente determinadas y cuya retribución se da, exclusivamente, en dinero. La desaparición de la comunidad familiar de la economía natural conduce, pues, por un lado a una fijación objetiva y a un carácter más técnico de los servicios y, como consecuencia inmediata, sin embargo, a una independencia completa y una autonomía de la persona que presta los servicios.

Cuando la evolución de la relación laboral avanza a lo largo de esta línea, posibilitada por el dinero, puede acabar alcanzando la superación de ciertos males que se han reprochado especialmente a la economía monetaria. La base del anarquismo reside en el rechazo de las situaciones jerárquicas entre los hombres

y, aun cuando dentro del socialismo se sustituye esta base formal, por así decirlo, por otras más materiales, también entre sus reivindicaciones fundamentales se cuenta la de abolir las diferencias entre los hombres merced a las cuales el uno puede ordenar sin más y el otro tiene que obedecer. Aunque en las corrientes de pensamiento, para las cuales la medida de la libertad es, al mismo tiempo, la medida de lo socialmente necesario, la desaparición del orden jerárquico es una reivindicación que se justifica por sí misma, el orden social que descansa sobre tales factores no sería peor, en y para sí, que una organización de libertad completa, si aquél no llevara incorporados sentimientos de opresión, sufrimiento y deshonra. Si estas teorías poseyeran claridad psicológica acerca de sí mismas, tendrían que ver que la igualación de los individuos no es, en absoluto, un ideal total o un imperativo categórico para ellas, sino el mero medio para vencer ciertos sentimientos de dolor y originar ciertos sentimientos de satisfacción. Estamos olvidando aquí a aquellos idealistas abstractos, para los cuales la igualdad es un valor absoluto-formal, deseable hasta a costa de todas las desventajas de contenido e incluso a costa del *pereat mundus*. Sin embargo, cuando una exigencia no lleva su significación en sí misma, sino que ésta depende de sus consecuencias, siempre es posible, en principio, sustituirla por otra, puesto que causas muy distintas pueden ocasionar los mismos resultados. Esta posibilidad es muy importante para el caso que consideramos porque toda la experiencia que hasta ahora hemos tenido muestra que la superioridad y la subordinación son medios absolutamente imprescindibles de organización y que, con ellos, desaparecería una de las formas de producción social más fructíferas. La tarea es, por lo tanto, conservar la jerarquía, en la medida en que tiene estas consecuencias y, al mismo tiempo, vencer los resultados psicológicos por cuyo motivo se rechazan. Evidentemente, a medida que la superioridad y la subordinación se convierten en una mera forma técnica de organización, cuyo carácter puramente objetivo no ocasiona ya ningún sentimiento subjetivo, nos estaremos aproximando a aquel objetivo. Se trata de separar la cosa y la persona de tal manera que las exigencias de la primera, cualquiera que sea la posición que adjudica a la segunda en el proceso social de producción y circulación, dejen intactos su individualidad, su libertad y el sentimiento vital más íntimo. Una parte de esta situación se ha realizado ya en un estamento: en la clase de

oficiales del ejército. La subordinación ciega a los superiores no se experimenta aquí como una falta de dignidad, puesto que no es otra cosa que la exigencia técnica inevitable para los fines militares a los que asimismo está sometido todo superior en forma no menos estricta y no menos objetiva. El honor y la dignidad personales están más allá de la jerarquía; ésta afecta, por así decirlo, tan sólo al uniforme y es, únicamente, condición de la cosa de la que no recae ningún reflejo sobre la persona. En otro aspecto, esta manifestación diferenciadora también aparece en el caso de ocupaciones puramente espirituales. En todas las épocas se han dado personalidades que han conservado una libertad espiritual absoluta y una productividad individual, aun bajo una situación vital exterior de subordinación y dependencia totales, especialmente en aquellas épocas en que órdenes sociales establecidos firmemente son penetrados por intereses culturales extraños y aquéllos permanecen en existencia, mientras éstos originan nuevos órdenes y nuevas categorías como, por ejemplo, en la época del humanismo o en el último tiempo del *ancien régime*. Se diría que lo que se ha configurado en estos casos de modo completamente unilateral haya pasado a convertirse en la forma social de organización. La superioridad y la subordinación en todas las configuraciones posibles es ahora, tan sólo, la condición técnica para que la sociedad alcance sus objetivos; únicamente esta condición ilumina la significación interna de los seres humanos, la libertad de su formación y sus relaciones puramente humanas con otros individuos. Si esta confusión desapareciera y toda superioridad y subordinación, todo ordenar y obedecer se convirtieran en una mera técnica de organización externa, la cual, por lo demás, no pudiera arrojar luz ni sombra a la situación y evolución individuales, se desvanecerían todos aquellos sentimientos de agravios que, hoy día, sirven para reclamar la abolición de la jerarquía social, puesto que ésta está demasiado estrechamente ligada a lo personal y subjetivo. De tal modo, a través de la objetivación del servicio y de sus condiciones organizativas, se podrían conservar todas las ventajas técnicas de las últimas y evitar las afrentas que causan a la subjetividad y la libertad, sobre las cuales se fundamentan hoy el anarquismo y, en parte, el socialismo. Esta es, sin embargo, la dirección de la cultura que, como decíamos más arriba, abre camino a la economía monetaria. La separación del trabajador de su instrumento de trabajo que, como

cuestión de la propiedad, constituye la piedra angular de la miseria social se mostraría por otro lado como una redención en un sentido muy distinto, esto es, cuando tal separación implicara la diferenciación del trabajador como ser humano, frente a las condiciones puramente objetivas en las cuales le sitúa la producción. Así, el dinero realizaría una de estas evoluciones, que no son extrañas y en la que la importancia de un elemento se transforma en su contraria directa en cuanto, partiendo de su influencia originariamente limitada, se desarrolla hasta convertirse en uno penetrante, consecuente y de validez general. Por cuanto el dinero introduce una cuña entre la persona y la cosa, desgarra en un principio vinculaciones beneficiosas y necesarias pero, al mismo tiempo, comienza el proceso de independencia respectiva de aquellas dos, en el cual cada una de ellas puede encontrar una evolución completa, satisfactoria e independiente de la otra.

Cuando la organización laboral o la situación social en general pasa de la forma personal a la objetiva —y, paralelamente, de la economía natural a la economía monetaria—, lo primero que se observa es un empeoramiento parcial en la posición del subordinado. No hay duda de que el pago de productos naturales, frente al salario en dinero, tiene, para el trabajador, muchas ventajas, amén de muchos peligros; puesto que la prestación monetaria compensa su mayor determinación exterior o, por así decirlo, su precisión lógica, con la inseguridad de su cantidad valorativa definitiva. El pan y la vivienda tienen, para el trabajador, en cierto modo, un valor absoluto que, como tal, es el mismo en todos los momentos; las oscilaciones de valor, de las que nada empírico puede escaparse, recaen aquí sobre el patrón, quien ha de igualarlas para el trabajador. Sin embargo, el mismo salario puede hoy significar algo completamente distinto a lo que significaba un año atrás; el salario reparte las aventuras de las oscilaciones entre el que lo da y el que lo recibe. Esta igualdad e irregularidad, que a menudo puede resultar muy molesta, es el acompañante inevitable de la libertad. La forma de representación de la libertad es irregularidad, imprevisibilidad, asimetría; éste es el motivo, también —que más tarde se examinará en detalle—, por el que constituciones políticas liberales, como la inglesa, resultan características por sus anomalías internas, su falta de planificación y de construcción sistemática, mientras que la violencia despótica se apoya en las estructuras

simétricas, en la uniformidad de los elementos y en la negación de todo lo rapsódico. Las oscilaciones de los precios, bajo las cuales padece el trabajador asalariado a diferencia de aquél que recibe su salario en productos naturales, tienen una conexión profunda con la forma vital de la libertad, la cual se corresponde con el salario pecuniario, igual que la vinculación se corresponde con el salario en productos naturales. En consonancia con la regla, que trasciende en mucho el ámbito de la política, de que donde se da una libertad se da, también, un impuesto, el trabajador paga, con la inseguridad del salario monetario, los impuestos de la libertad que éste garantiza. Algo muy similar podemos descubrir cuando, por el contrario, las prestaciones de los que se encuentran más abajo en la escala social, pasan de la forma de los productos naturales a la del dinero. La prestación natural crea una relación más íntima entre el derechohabiente y el obligado. En el grano, las aves y el vino que el campesino entrega en la casa del señor aún late su fuerza de trabajo de modo inmediato; son trozos de él mismo que todavía no se han separado por completo de su pasado y de su interés, y así, también, los acoge el destinatario, quien tiene un interés, también, en su calidad; los productos, por lo tanto, se reciben de un modo tan personal como se entregan. Con esto, pues, se crea una relación mucho más estrecha entre titular del derecho y el sometido a la obligación de la que se crea a través de la prestación monetaria en la cual desaparecen los elementos personales por ambas partes. Por este motivo, sabemos que en la Alemania de la alta Edad Media existía la costumbre de dulcificar las prestaciones de los siervos por medio de pequeños favores; en conjunto, éstos recibían, al realizar sus servicios, por lo menos, la comida y la bebida. Este trato benévolo y, por así decirlo, elegante, de los siervos, se ha ido perdiendo en la medida en que las prestaciones personales van siendo sustituidas por las prestaciones monetarias y, en lugar de los señores feudales, que vivían entre sus vasallos, iban apareciendo los funcionarios, de espíritu mucho más duro; puesto que la intervención del funcionario implica la objetivación de la empresa: el funcionario la dirige de acuerdo con las necesidades impersonales de la técnica, que ha de proporcionar el rendimiento mayor posible. Con su influencia completamente despersonalizada, el funcionario se encuentra entre el vasallo y el señor, igual que el dinero se introduce entre la prestación del uno y el disfrute del otro; autonomía separadora de la instancia media

que también se mostraba en el hecho de que la transición de las prestaciones «in natura» al interés monetario, proporcionaba al administrador nuevas ocasiones para el fraude respecto al señor absentista. Aunque el campesino se beneficiaba del carácter personal de las relaciones y, de acuerdo con este punto de vista, al principio hubo de padecer con su objetivación y su sustitución por dinero, éste era, sin embargo, el camino inevitable que conducía a la eliminación de la prestación de servicios por parte del vasallo.

Paralela a tal serie de fenómenos, que conduce a este resultado final, se encuentra otra que, en un primer examen, muestra un resultado completamente opuesto. Parecería, por ejemplo, como si el salario a destajo fuera más acorde que el salario por horas con los progresos de la cultura monetaria que hemos venido señalando. Puesto que el último muestra una tendencia mayor a esclavizar al hombre total, con todas sus fuerzas aun no completamente determinadas, que el primero, donde lo que se paga es el rendimiento particular, exactamente determinado y completamente objetivado. Sin embargo, por el momento, el salario por horas es más cómodo para el trabajador —con excepción de donde las circunstancias técnicas, por ejemplo, los cambios rápidos de las máquinas en el sentido de aumento de la productividad, aconsejan el salario a destajo— precisamente porque su beneficio no se mide exactamente, como en el salario a destajo, según el rendimiento alcanzado; el salario por horas es el mismo, aunque las pausas, los momentos de lentitud y las distracciones alteren, de algún modo, su producto. Así, el salario por horas parece más acorde con la dignidad humana, porque presupone una confianza mayor y, dentro del trabajo, concede mayor libertad que el salario a destajo, a pesar de que (o, quizá, precisamente debido a ello) es el hombre en su totalidad el que participa en la relación laboral y con lo que se dulcifica la implacabilidad de la medición puramente objetiva. La intensificación de esta circunstancia puede observarse en el «ajuste», donde no es la prestación aislada la que da la medida inmediata del salario, sino que lo que se paga es la suma de todas aquellas, añadiendo la posibilidad de todas las insuficiencias humanas que puedan darse. Esto puede observarse claramente en la posición de los altos funcionarios del estado, cuyo sueldo no tiene ya relación ninguna cuantitativa con sus prestaciones aisladas, sino que únicamente ha de posibilitarles un nivel de vida digno del

estamento al que pertenecen. Recientemente una decisión judicial en el caso de un funcionario prusiano, cuyo endeudamiento le había impedido la prestación adecuada de servicios, estableció que se retuviera una parte de su salario hasta que se saldaran tales deudas y, en la sentencia, el tribunal imperial señalaba que el salario de un funcionario no es una contraprestación a «pro rata» por sus servicios, sino una «renta» que está destinada a proporcionarle los medios necesarios para llevar una vida acorde con su posición de funcionario. Aquí, el salario se dirige, principalmente, al elemento personal, con exclusión de toda equivalencia objetiva posible. Por lo demás, estos sueldos se suelen establecer para largos períodos de tiempo, durante los cuales las oscilaciones en el valor del dinero, a causa de la estabilidad del ingreso, impiden la estabilidad del nivel de vida, mientras que el pago de las prestaciones aisladas sigue con mucha mayor facilidad los cambios en el valor del dinero. Tal cosa no refuta nuestra interpretación de esta relación, sino que, por el contrario, pone de manifiesto la independencia de los elementos personales frente a los económicos de que se trate. El hecho de que, en este caso, el pago se produce en general y no se adapta a los cambios en la evolución económica, implica, precisamente la separación de la personalidad, como totalidad, de las singularidades de las prestaciones valorables económicamente; el ingreso estable se halla en la misma relación, respecto a las cantidades variables de sus valoraciones singulares, que la totalidad de la personalidad con respecto a la calidad inevitablemente cambiante de sus prestaciones singulares. El escalón superior, aunque no siempre el más reconocible como tal, de esta serie de fenómenos, reside en el pago de aquellas funciones ideales cuya inconmensurabilidad con cualquier cantidad de dinero hace ilusoria toda «remuneración apropiada». La significación del pago en este caso solamente puede ser la de aportar lo suficiente para posibilitar al prestador el nivel de vida adecuado, no que el pago y la prestación hayan de corresponderse objetivamente. Por este motivo se abonan sus honorarios al retratista, tanto si el cuadro es bueno como si no, al igual que se pagan las entradas para escuchar al concertista, aunque éste, después, haga una mala interpretación o como se abonan sus honorarios al médico independientemente de si el paciente se cura o se muere, mientras que, en esferas inferiores, el pago y su cantidad dependen más directa y exactamente de la realización de la prestación. En qué medida se

quiebra en el primer caso la conexión objetiva entre la prestación y su equivalente se muestra, a primera vista, en la desproporción de sus cantidades. Quien paga la misma cantidad de dinero por un cuadro que por otro, por una pieza teatral o por otra, por una enseñanza o por otras y, en ambos casos, piensa haber pagado apropiadamente, no puede decir, sin embargo, este cuadro es exactamente igual de bello que el otro o esta enseñanza es el doble de profunda y verdadera que la otra. E, incluso, aunque se pretendiera situar el pago más allá de la apreciación objetiva, en las diversas cantidades de los placeres subjetivos, cuanto más arriba se llegara, menos se podrían afirmar las relaciones exactas entre aquéllas equiparadas por los equivalentes del dinero. Por último, la carencia absoluta de relaciones del salario con la realización se manifiesta del modo más evidente cuando se paga con algunos marcos la interpretación de un virtuoso de la música, que nos ha transportado al grado más alto de nuestra sensibilidad. Un equivalente de este tipo recibe sentido únicamente desde el punto de vista de que no pretende coincidir con el valor de la prestación singular, sino que únicamente ha de contribuir al mantenimiento del artista que, a su vez, constituye un fundamento adecuado para su realización. Así, pues, en las producciones más elevadas, parece darse el caso contrario: el equivalente monetario ya no cubre la prestación aislada con independencia de la persona que se encuentra detrás de ella, sino, precisamente, a esta persona en su totalidad, con independencia de su prestación aislada.

Si se observa más de cerca, sin embargo, esta serie de fenómenos se orienta hacia el mismo punto que aquella otra cuyo ideal se concentraba en la pura objetividad de la posición económica. Ambas desembocan igualmente en una independencia recíproca completa de la prestación económica y de la personalidad; puesto que no otro es el significado de que el funcionario o el artista no reciba su pago en función de su realización aislada, sino que el sentido de éste sea el de posibilitar un cierto nivel de vida. En todo caso, aquí, a diferencia de lo anterior, encontramos a lo económico vinculado a lo personal, y ello de forma tal que, dentro del conjunto de la personalidad misma, las prestaciones, para las que, en último término, se da el equivalente, se diferencian muy intensamente frente al conjunto de la personalidad como base de tales prestaciones. La liberación de la personalidad, que reside en su diferenciación frente a la prestación

objetiva, se realiza de la misma manera, tanto si se origina en la creciente objetivación de la prestación que, finalmente ingresa en la circulación económica y deja a la personalidad completamente al margen, como si surge del pago de unos honorarios o del mantenimiento de la personalidad en su totalidad, en la cual, después, se origina la prestación aislada, sin un equivalente económico directo y singular. En ambos casos, la personalidad se libera de la coacción que le impone su vinculación económica inmediata con la prestación objetiva aislada.

Con todo, la segunda serie parece menos condicionada por la economía monetaria que la primera. Allí donde la independencia recíproca de la persona y de la prestación se origina en la mayor importancia de esta última, el dinero ha de cumplir una función mayor que cuando, por el contrario, la personalidad constituye el elemento activo en el proceso de separarse de la prestación, puesto que, gracias a su carácter impersonal y a su flexibilidad incondicional, el dinero tiene una afinidad electiva especialmente intensa frente a la prestación aislada como tal, y una fuerza especial para ponerla de manifiesto, mientras que, por otro lado, aquella cantidad y seguridad de la existencia, con las que se ofrece a la personalidad en su totalidad el equivalente de sus prestaciones, también podría darse en las formas económicas más primitivas por medio de la infeudación de un trozo de tierra o de regalías de cualquier tipo. La significación específica del dinero dentro de estos casos no procede del lado del que recibe, sino del lado del que da, puesto que permite constituir el equivalente total para la obra de un trabajador a partir de muchas aportaciones parciales, sean éstas las entradas para escuchar un concierto, los gastos de los compradores de libros o los impuestos de los ciudadanos con los que se pagan los sueldos de los funcionarios. Esto se manifiesta de modo especialmente claro en la conexión que la economía monetaria tiene con la aparición de reproducción mecánica. Una vez descubierta la imprenta, se paga por la chapuza más miserable el mismo precio medio que por la poesía más elevada; una vez que existe la fotografía, la de la Bella de Tiziano no será más cara que la de una cantante de revista; una vez que existen los medios mecánicos de fabricación de los objetos, el de estilo más noble tampoco será más caro que muchos del peor gusto. Si el creador de uno de estos productos gana más dinero que el de los otros, ello se debe al número mayor de personas que lo compran, de entre las cuales, sin embargo, cada

uno paga la misma cantidad de dinero por él que los compradores de los otros productos. Aquí aparece ya el carácter democrático del dinero frente a la relevancia especial de las personalidades a las que se han de rendir honores a través de personas concretas, como en el feudalismo o en el mecenazgo, y este anonimato del que da el dinero, por contraposición a las otras formas mencionadas, sirve a la independencia subjetiva y al desarrollo libre de la persona que ofrece la prestación. El aumento de las formas mecánicas de reproducción, al hacer independiente el precio en dinero de la calidad como consecuencia, disuelve el vínculo que el pago específico por la prestación específica había establecido entre los consumidores y los productores. Así, en el proceso de diferenciación entre la persona y la prestación, el dinero rinde su servicio para la independencia del que hace la prestación, tanto si la solución de los elementos que antes estuvieron unidos proviene de la independización de la persona como si se origina en la independización de la prestación.

Si volvemos ahora al comienzo de estas reflexiones, vemos que todo el proceso de separación descrito, entre la persona y la cosa, en sentido estricto, es una diferenciación dentro de la primera: son los diversos intereses y esferas de actividad de la personalidad los que alcanzan una independencia relativa por medio de la economía monetaria. Decíamos más arriba que el dinero separa la prestación económica de la totalidad de la personalidad, pero la prestación sigue siendo una parte de tal personalidad, mientras que ésta ya no es su propia totalidad, sino solamente la suma de aquellos contenidos y energías psíquicos que quedan tras la separación de los económicos. Así, se puede decir que la influencia del dinero es una atomización de la personalidad aislada, esto es, una individualización dentro de ella. Esto no es, sin embargo, más que una tendencia de toda la sociedad que se prosigue en el interior de cada individuo: así como el dinero influye sobre los elementos de la esencia singular, también influye sobre los elementos de la sociedad, o sea, sobre los propios individuos. Este último resultado de la economía monetaria, que a menudo se señala por razones fácticas, se justifica, en primer lugar, debido a que el dinero es una referencia a las prestaciones de los demás. Si en las épocas anteriores a la economía monetaria el individuo estaba vinculado directamente a su grupo y el intercambio de servicios ligaba a cada uno estrechamente con la comunidad, actualmente, cada persona lleva consigo su aspira-

ción a las prestaciones de los demás de una forma condensada y potencial; este individuo tiene siempre la posibilidad de elegir cuándo y dónde hará válida su aspiración y, con ello, rompe el carácter inmediato de las relaciones que la forma anterior de intercambio había fundamentado. Esta fuerza extraordinariamente importante, que permite al dinero otorgar una nueva autonomía al individuo frente a los intereses inmediatos de grupo, no se manifiesta solamente en el caso de la contradicción fundamental entre la economía natural y la monetaria, sino, también, dentro de ésta última. A fines del siglo XVI escribía el publicista italiano Botero: «Tenemos dos repúblicas florecientes en Italia, Venecia y Génova. Los venecianos, que se dedican al comercio con mercancías reales, han alcanzado un grado mediano de riqueza como individuos privados pero, en cambio, han engrandecido y enriquecido extraordinariamente a su Estado. Los genoveses, por el contrario, se han entregado completamente a los negocios financieros y, de este modo, mientras sus patrimonios privados han aumentado mucho, su Estado se ha empobrecido.» Cuando los intereses se concentran en el dinero y la propiedad consiste en dinero, el individuo tiene que adquirir la tendencia y el sentimiento de una significación autónoma frente a la totalidad social y ha de comportarse frente a ésta como un poder en relación con otro, puesto que está en libertad de buscar donde quiera sus relaciones de negocios y la cooperación que necesite; el comercio de mercancías, en cambio, incluso aunque esté tan extendido como el de los venecianos, tiene que buscar sus auxiliares y empleados en los círculos más cercanos, su técnica complicada y sustancial le obliga a someterse a las condiciones de la localidad, de las que el negocio financiero está libre. Por supuesto, esto se da aún más claramente en la diferencia entre la propiedad de la tierra y la del dinero. La profundidad de esta conexión sociológica se demuestra por el hecho de que cien años después de aquella observación de Botero, todavía se utiliza ésta para explicar cuál no sería el peligro que correría el Estado si la fortuna principal de la clase dominante consistiera en bienes muebles que, en épocas de necesidad pública, se pueden poner a seguro, en tanto que los terratenientes están indisolublemente unidos a la patria por el lazo de sus intereses. En Inglaterra se ha dicho que la creciente preponderancia de la riqueza industrial sobre la propiedad territorial es responsable del hecho de que la clase superior haya perdido el sentido social-comunal. El antiguo *self-*

Government descansaba sobre la actividad estatal personal de esta clase que ahora cada vez deja mayor lugar a los organismos estatales directos. Los meros impuestos monetarios, que no hay sino aceptar, documentan la conexión que se da entre el carácter monetario creciente de todas las relaciones y la decadencia de las antiguas obligaciones sociales.

El dinero no se limita a hacer más independiente la relación del individuo y el grupo, sino que el contenido de las asociaciones especiales y las relaciones de los participantes en ellas también están sometidos a un proceso de diferenciación completamente nuevo. La asociación medieval comprendía en sí misma a la totalidad del ser humano: un gremio de fabricantes de paños no era solamente una asociación de individuos que defendía los intereses de la manufactura de paños, sino una comunidad vital en un sentido profesional, de comunicación, religioso, político y en muchos otros. Por más objetivos que fueran los intereses en torno a los cuales se agrupaba una asociación, ésta vivía de forma inmediata en sus miembros y éstos participaban en ella de un modo total. En contraposición con esta forma de unificación, la economía monetaria ha facilitado la posibilidad de innumerables asociaciones que, o bien tan sólo exigen aportaciones monetarias de sus miembros, o bien se organizan en torno a un mero interés en dinero: el caso más patente es la sociedad anónima, en la cual el punto de unificación de los participantes reside exclusivamente en el interés en los dividendos de modo tan exclusivo que al individuo, en definitiva, le es completamente indiferente lo que, en realidad, produce la sociedad. La falta de conexión objetiva entre el sujeto y el objeto, en el cual aquél tiene un interés monetario exclusivo, se refleja en su carencia personal de conexiones con los otros sujetos, con los cuales únicamente le une un interés por el dinero. Con esto aparece una de las formaciones culturales más influyentes: la posibilidad del individuo de participar en asociaciones, cuyo fin objetivo pretende fomentar o disfrutar sin que la vinculación implique ninguna obligación para la personalidad. El dinero ha facilitado la oportunidad de unirse con otras personas sin tener que ceder nada de la libertad o la reserva personales. Esta es la diferencia fundamental, cuya importancia es enorme, con la forma medieval de unificación, que no distinguía entre los seres humanos como seres humanos y los seres humanos como miembros de una asociación; la medieval incorporaba en su círculo el interés económico

general igual que el religioso, el político igual que el familiar. En este estadio primitivo, la asociación duradera desconoce la forma de la mera «aportación» y, más aún, la determinación de su contenido a partir de estas «aportaciones» y de la «responsabilidad limitada». Así, en general, y con las reservas necesarias en todas estas afirmaciones universales, se puede decir que las relaciones entre los hombres, antes, eran más decisivas, menos confusas debido a intermediarios, mezclas, reservas y que había menos circunstancias problemáticas o «mediadas»; de este modo, la relación del individuo con la asociación se hallaba bajo el signo del todo o nada; ésta no toleraba una división en la cual una mera partícula de una personalidad, independiente por lo demás, en su interior, encontrase su realización absoluta por medio de la entrega y aceptación de dinero como el único vínculo asociativo. Y esto no solamente es válido para individuos aislados, sino, también, para colectividades. La forma monetaria del interés común permite también a las asociaciones organizarse en función de una unidad superior, sin que el individuo tenga por qué renunciar a su independencia y peculiaridad. Después de 1848 se constituyeron en Francia sindicatos de asociaciones de trabajadores por rama, de forma tal que cada una entregaba sus fondos indivisibles a tal sindicato y, así, surgía una caja común. Esta tenía que posibilitar las compras al por mayor, los préstamos, etc. Las uniones sindicales, sin embargo, no tenían como objetivo unificar en una sola a las asociaciones participantes, sino que cada una de éstas debía conservar su organización especial. Este caso es especialmente ilustrativo porque, en aquella época, los trabajadores eran víctimas de una auténtica pasión asociativa. Si rechazaban expresamente la fusión como la solución más inmediata era porque debían de tener razones poderosas para mantener una reserva recíproca y, de este modo, encontraron la posibilidad de dar expresión a la unidad de sus intereses por medio de la comunidad de la mera posesión del dinero. Incluso puede decirse que ciertas asociaciones han sido posibles en razón de esta libertad completamente subjetiva que permite la mera participación monetaria de los miembros. La asociación de Gustavo-Adolfo, la gran comunidad de apoyo a las asociaciones evangélicas necesitadas, nunca hubiera podido existir o actuar si el carácter (o, más bien, la falta de carácter) de las aportaciones monetarias no hubiera confundido las diferencias confesionales de los aportadores. Ninguna otra forma de uni-

dad hubiera podido mover a los luteranos, reformistas y unionistas. Lo mismo sucede cuando el interés monetario es, por así decirlo, pasivo. Hasta muy avanzada la Edad Media, el clero inglés no constituía unidad ninguna; los obispos, especialmente, como señores feudales, pertenecían a los lores, separados social y políticamente del bajo clero. Esta situación se mantuvo mientras el único objeto de imposición fue la propiedad territorial, en la que el último no tenía participación. Sin embargo, una vez que aparecieron impuestos que gravaban la totalidad del ingreso de la Iglesia, se creó un interés común para todo el estamento, ya fuera por oposición a aquellos, ya por acuerdo, de modo tal que un conocedor de la época los caracteriza como el vínculo principal que configuró por primera vez al clero como un estamento unitario. Ya los principios de la economía monetaria muestran evoluciones de la unidad económica a partir del mismo motivo fundamental. El aumento del capital y su creciente importancia, a partir del siglo XIV, originó la necesidad de mantenerlo indiviso dentro de la familia; puesto que al permanecer unidas, todas las partes de los herederos ejercían mayor influencia a favor de cada individuo de lo que podían alcanzar con su división. Así comenzaba en Alemania la participación de todos los herederos en la herencia indivisa y el mantenimiento del antiguo negocio en colaboración de todos ellos. Dos consecuencias se originan en esto. Dentro de la familia surgía la separación de la economía doméstica y el negocio, de tal modo que miembros de una familia con economía doméstica separada de la fortuna, podían seguir siendo miembros de la «firma» indivisa; así, al superar a la antigua economía familiar debido a su nueva importancia, al capital creaba una nueva unidad por encima de tal separación, en cuya pura objetividad se fundían los intereses exclusivamente económicos, aislados de los propiamente privados. En segundo lugar, también los que no se encontraban originariamente en una situación de familia acabaron copiando esta forma de comunidad; una vez que el «negocio» se hubo separado de la economía doméstica, fue elegido como forma de unificación de los capitales, incluso por personas que no tenían relación de parentesco entre sí, de modo que ya a principios del siglo XV era común la sociedad colectiva. Unicamente, tras el establecimiento completo de la economía monetaria, se produce una comunidad patrimonial pura, esto es, una en la que el patrimonio poseído en comunidad se objetiva en una unidad autónoma, más allá de las de las partes aisladas,

formando una personalidad jurídica, mientras que cada uno de los miembros tan sólo participa con una parte de su patrimonio personal y no con su persona. Unicamente el dinero podía dar lugar a semejantes comunidades, que no presuponen la integración total del participante individual; únicamente el dinero ha desarrollado la mancomunidad hasta su forma más pura, esto es, aquel tipo de organización que unifica lo impersonal en los individuos en favor de una acción y que nos ha proporcionado la posibilidad de aprender cómo las personas pueden unirse con reserva absoluta de todo lo personal y específico. La influencia disgregante y aislante del dinero no es solamente condición y paralelo generales de aquella otra tendencia conciliadora y unificadora, sino que, también en los casos históricos aislados, el dinero ejerce una influencia al mismo tiempo disolvente y unificadora. Así, por ejemplo, en la vida familiar, cuya unidad y coherencia orgánicas quedan destruidas como consecuencia de la economía monetaria, al tiempo que, aun reconociendo esto, se ha dicho que la familia no es otra cosa que una organización de la sucesión hereditaria. Cuando, entre varios intereses, que constituyen la unificación de un círculo, uno tiene una influencia destructora sobre los otros, éste sobrevivirá naturalmente a los demás y, por último, constituirá el único vínculo entre los elementos cuyas otras conexiones ha corroído. No solamente en razón de su carácter inmanente, sino, precisamente, porque influye de modo destructor en muchas otras formas de vinculación de los seres humanos, vemos cómo el dinero puede constituir la conexión entre elementos que, de otra manera, son inconexos. Posiblemente hoy día no haya una sola asociación de seres humanos que, en su totalidad, no comprenda algún tipo de interés monetario, aunque no sea más que la necesidad de alquilar un local para una asociación religiosa.

La vida unitaria se desespiritualiza progresivamente a través de su carácter crecientemente mancomunado; la falta de sentimientos del dinero se refleja en la cultura social, determinada por él. Es posible que la fuerza del ideal socialista surja, en parte, de una reacción frente a esto, puesto que, al declararle la guerra al dinero, trata de superar el aislamiento del individuo frente a su grupo, como se da en la mancomunidad y, al mismo tiempo, apela a todos los sentimientos íntimos y entusiastas para el grupo, que se pueden hacer despertar en el individuo. En realidad, el socialismo se orienta hacia una racionalización de la vida, al do-

minio de sus elementos casuales y peculiares por medio de las regularidades y previsibilidad de la razón; por este motivo, también, tiene cierta afinidad electiva con los instintos comunistas que aún residen en los rincones más remotos del espíritu, como herencia de tiempos ya muy pasados. La peculiaridad de su fuerza de atracción reside en esta dualidad de motivaciones, cuyas localizaciones psíquicas ocupan polos opuestos que la muestran, por un lado, como el producto extremo de la evolución de la economía monetaria racionalista y, por otro, como la incorporación del instinto y el sentimiento vital indiferenciados; el socialismo es, al mismo tiempo, racionalismo y reacción contra el racionalismo. El socialismo ha encontrado su ideal valioso en la organización social gentil, con su igualdad comunista, mientras que el dinero concentra al individuo sobre sí mismo y, como objeto de relaciones personales y afectivas, únicamente le permite las relaciones individuales más estrechas, como la familia o la amistad, por un lado, o los círculos más amplios, como la patria o la humanidad, por el otro; ambas son construcciones sociales que, aun por razones distintas, son completamente ajenas a la unificación objetiva con fines aislados. Aquí se manifiesta una de las normas sociológicas más amplias y profundas. De entre las pocas reglas que se pueden establecer con universalidad aproximativa para la comprensión de la evolución social podemos mencionar ésta: que la extensión de un grupo es paralela a la individualización e independencia de sus miembros aislados. La evolución de las sociedades acostumbra a comenzar con un grupo relativamente pequeño, que mantiene a sus elementos en estrecha vinculación e igualdad y avanza, luego, hacia uno más amplio, que ya garantiza libertad, autonomía y diferenciación recíproca a sus elementos. Tanto la historia de las formas de la familia como la de las comunidades religiosas o la de las formas de organización económica o de los partidos políticos, muestran, en general, este tipo de evolución. La importancia del dinero para el desarrollo de la individualidad, pues, está en estrecha conexión con la que posee para la ampliación de los grupos sociales. No hace falta añadir aquí ninguna otra prueba de ésta última: más arriba hemos mostrado la reciprocidad existente entre la economía monetaria y la amplitud del círculo económico. Cuanto mayor es el número de relaciones entre los seres humanos, más abstractos y universales han de ser sus medios de intercambio; y, viceversa, una vez que se ha establecido esta situa-

ción, ella permite un entendimiento mutuo en una lejanía que, de otro modo, lo haría imposible, una participación de las personalidades más diversas en la misma acción, una reciprocidad y, con ello, una unificación de seres humanos que, debido a las distancias espaciales, sociales, personales y de otro tipo, que se dan en sus intereses, no podrían coincidir en ninguna otra agrupación.

La medida de la correlación entre la economía monetaria, la individualización y la expansión del círculo social se manifiesta especialmente en el carácter de la empresa comercial que, con el avance de la economía monetaria, por un lado, y con la ampliación de las relaciones, por el otro, se encuentra en conexión evidente con la superación del grupo estrecho y autónomo de la época primitiva. Y, sin embargo, el comercio —con independencia de sus escalones más elevados— tiene un carácter individual por el hecho de que no posee una técnica tan complicada como la artesanía ni tan tradicional como la agricultura. El comerciante no precisa, de la misma manera que los dedicados a otras actividades, del aprendizaje —que siempre implica una conexión estrecha con el entorno inmediato—, de la tradición personal y objetiva —que nivela la peculiaridad individual—, de la herencia —que presupone la artesanía de los tiempos pasados y, aún hoy, la propiedad del suelo—. Sabemos que, en la India, el carácter hereditario de la profesión en el comercio no es tan decisivo como en las actividades industriales. Es la propia técnica del comercio la que facilita al comerciante errante, quien quebranta las barreras de grupo y es el adelantado de la economía monetaria, la tarea de esquivar la indiferenciación y las confusiones de las otras actividades y de contar únicamente con su fuerza y su osadía personal. Lo mismo sucede en un caso ligeramente divergente. Hay una gran diferencia interna entre premiar al vencedor de una competición con un símbolo honorífico o con una cantidad de dinero. La cantidad de dinero es su pago o salario; el premio honorífico tiene una influencia posterior, concede un relieve especial a la totalidad de la personalidad (que, por supuesto, bajo ciertas condiciones, aunque no en razón de su esencia, también puede ser una cantidad de dinero): el dinero se remite al acto; el premio honorífico, al agente. Con todo, sin embargo, el premio honorífico en el último sentido, únicamente suele ser posible dentro de un círculo relativamente estrecho. Ya el honor que no implica un realce del individuo, sur-

ge tan sólo dentro de un grupo reducido que, por medio de la honorabilidad determinada de sus miembros, actúa de modo cerrado y hasta impenetrable frente a su entorno; tales son el honor militar, el honor comercial, el honor familiar y hasta el generalmente admitido honor del granuja. Originariamente, todo honor es honor estamental o de clase, mientras que la honra humana o individual universal tan sólo contiene aquellas exigencias individuales en las que coinciden todos los grupos pequeños dentro de otro más amplio. Aquella honra que no subordina a su portador entre los demás, sino que le realza entre ellos, también precisa una cierta estrechez y solidaridad del círculo en el que se produce; el nombre del vencedor en los juegos olímpicos resonaba en toda Grecia que, en este sentido, componía una unidad pequeña, en estrecha conexión. El premio en dinero implica el carácter egoísta que se atribuye a los individuos dentro de círculos más amplios; el carácter no egoísta, que corresponde a los círculos más pequeños queda simbolizado del modo más hermoso en el hecho de que la corona de oro, que recibía el consejo ateniense de los quinientos por el buen desempeño de sus funciones, se conservaba en un templo. Dentro de círculos de interés más pequeños y cerrados, por ejemplo, en ciertas instalaciones deportivas, ramas industriales, etc., el premio honorífico sigue estando completamente justificado. Sin embargo, en la medida en que la limitación y homogeneidad del círculo deja lugar a un distanciamiento amplio y recíproco de sus elementos, el premio honorífico, que se basa en la eficacia común del grupo en su totalidad, ha de ceder el paso al premio monetario, que representa el reconocimiento exclusivo y no superable de la realización. La extensión del ámbito social, por tanto, fomenta la transición a la expresión monetaria del mérito, porque, además, supone la atomización inevitable de tal ámbito; la imposibilidad de trasplantar a un círculo amplio un espíritu que sólo es posible en uno pequeño obliga a encontrar un tipo de recompensa en el que el recompensado no necesite inevitablemente la conformidad y el beneplácito del grupo en su totalidad.

En este sentido, conviene poner de manifiesto que la relación establecida entre el dinero y la extensión del grupo social es tan estrecha como la que se establece entre aquél y la objetivación de los contenidos vitales, cual se desprende de nuestras observaciones anteriores. Este paralelismo no es arbitrario. En sentido práctico, aquello a lo que llamamos la significación objetiva de

las cosas es su validez para un círculo mayor de sujetos; su idea o su configuración será válida o significativa para círculos cada vez más amplios, en la medida en que se vayan desprendiendo de su vinculación primera al sujeto aislado o a un círculo pequeño y vayan perdiendo la contingencia de su significación subjetiva (incluso aunque los obstáculos de la situación no permitan llegar a este reconocimiento en la realidad por medio de la totalidad) y, así, alcanzan lo que llamamos su verdad objetiva o su configuración objetivamente apropiada, a pesar de que la validez ideal a la que apuntan los últimos conceptos, en su carácter para sí, rechaza toda relación con el reconocimiento o no-reconocimiento. La importancia del dinero en ambos aspectos atestigua de la estrechez de tal correlación, que se hace valedera en una serie de esferas especiales muy distintas. Originariamente, el derecho comercial de la Edad Media alemana era, tan sólo, el derecho cooperativo de los colegios aislados de comerciantes. Aquel derecho se extendió hasta constituir una norma jurídica común en razón de la idea universalista de que el conjunto del estamento comercial del Imperio, e incluso del mundo, en realidad, constituía un gran gremio. De este modo, el derecho común del estamento comercial se desarrolló hasta constituir un derecho común de la profesión comercial. Aquí aparece con toda claridad cómo, al pasar de un círculo estrecho a otro más amplio, el derecho se libera de la relación con las meras personas y se convierte en un derecho de las transacciones objetivas. Esta misma evolución es, precisamente, la que caracteriza una realización más detallada de la circulación monetaria.

Ya la sola dificultad técnica de transportar a distancias lejanas los valores de la economía natural tiene que limitar ésta a la pequeñez relativa de los círculos económicos aislados, mientras que, precisamente debido a su movilidad absoluta, el dinero constituye el lazo que une la mayor extensión del círculo con la independencia de las personas que en él participan. El concepto intermedio en esta correlación entre el dinero por un lado y la extensión del círculo y diferenciación de los individuos por el otro es, a menudo, la propiedad privada en general. El círculo pequeño de la economía natural tiende a la propiedad comunitaria. Toda ampliación del mismo tiende a una división de las partes; cuando el número de participantes es muy elevado, la técnica administrativa de la propiedad comunal resulta tan complicada y conflictiva, la probabilidad de aparición de

individuos que no están de acuerdo con la estrechez comunista o pretenden superarla es tan elevada, la división del trabajo y la intensidad del beneficio, que contradicen a la propiedad comunal se convierten en necesidades tan apremiantes, que se puede considerar a la propiedad privada como la consecuencia directa del aumento cuantitativo del grupo. Un manuscrito irlandés del siglo XII nos informa que, a causa del número demasiado grande de familias, hubo que proceder a una partición del suelo; y en Rusia, donde todavía se está produciendo la transición de la propiedad comunal a la privada, es evidente que la causa que la origina o acelera es el mero aumento de la población. El dinero, por otro lado, es, claramente, el sustrato más adecuado de la forma personal y privada de la propiedad. Unicamente por medio del dinero ha sido posible realizar la división singularizada de la propiedad, determinar los derechos patrimoniales y realizar las aspiraciones particulares. El esquema primario y más puro del aumento de cantidad del círculo económico vital es el intercambio en general; con él, el individuo supera su periferia absolutamente solipsista y de modo mucho más decisivo que con el robo o el regalo. Sin embargo, por razón de su idea, el intercambio es posible tan sólo con la propiedad privada; en toda propiedad colectiva hay una tendencia a las «manos muertas», mientras que los deseos específicos del individuo y su necesidad de satisfacción le hacen necesario el intercambio. La posesión ha de concentrarse primeramente en el individuo, a fin de extenderse luego desde este centro, por medio del intercambio. En su condición de portador y materialización absolutos del intercambio, el dinero se convierte en vehículo de aquella expansión de la economía, de aquel entremezclarse de muchos contrayentes en la multiplicidad de relaciones del cambio, y ello a través de la mediación de la propiedad privada, con su vinculación al intercambio. De esta manera, el dinero también se defiende —y éste es el reverso del mismo hecho— contra ciertas proclividades colectivistas que se producen por sí mismas en el interior de la economía natural. En la Edad Media existía la teoría de que únicamente podía exigirse una prestación monetaria de aquella persona que la hubiera prometido; aquellos miembros del estamento que no se hallaban presentes en la asamblea que aprobó tal prestación solían rehusarla. A comienzos del siglo XIII aún no se había establecido formalmente en Inglaterra la teoría de que la decisión del *Supreme Council* de la representación es-

tamental podía obligar a todos los vasallos en materia fiscal, aun contra la voluntad del individuo. Y, cuando a fines de la Edad Media, en Alemania, las comunidades campesinas constituían asociaciones unitarias frente a los señores feudales, y sus actos no eran la suma de los actos individuales, sino de los de la comunidad, la primera concepción aún se mantuvo largo tiempo en materia de aprobación de impuestos; en este caso, la comunidad únicamente parecía representar la suma de los individuos, de tal modo que cualquiera de éstos podía esquivar la decisión comunitaria. En circunstancias muy distintas, resulta válido el mismo motivo, por cuanto en una centralización creciente de la administración estatal, queda una relativa libertad de actuación financiera a las asociaciones locales. La legislación alemana de los últimos decenios, por ejemplo, parece inclinarse por la tendencia a limitar las tareas sociales, políticas y éticas de los municipios como tales y a reducirlos a la situación de órganos locales de la voluntad del gobierno, mientras que, por otro lado, dentro de la administración patrimonial, cada vez se les concede mayor autonomía. Esto es lo mismo que la crítica que se ha hecho a la multa, en el sentido de que el dinero, en manos del Estado, no se puede hacer fructificar del mismo modo que en manos de los individuos. Por ello resulta técnicamente racional, en relación con los asuntos de dinero, tolerar una cierta libertad a aquel a quien se limita en todos los demás aspectos, lo que constituye una consecuencia y aplicación prácticas algo disfrazadas de la dificultad con que se encuentra la disposición colectivista del dinero.

Esta dificultad subsiste, a pesar de la adecuación del dinero para constituir el interés unificador en asociaciones de individuos que, de otro modo, nunca se pondrían de acuerdo. Ambos aspectos se explican, finalmente, por razón de una y la misma influencia: singularización e independencia mutua de elementos que, anteriormente, se encontraban en una unidad vital originaria. Esta disgregación afecta, por un lado, a las personalidades aisladas y, con ello, posibilita que organicen todos sus intereses iguales en una organización colectiva, con independencia de las divergencias e incompatibilidades que se dan entre ellos. Por otro lado, la disgregación afecta a las comunidades y dificulta, de este modo, la colectivización interna y externa de unos individuos que ahora están claramente diferenciados. El carácter de esta contradicción, que trasciende claramente este caso concreto, im-

pregna la totalidad de la vida social. Este carácter surge del hecho de que, por un lado, el individuo es un mero elemento y eslabón de la unidad social y, por otro, constituye una totalidad, cuyos elementos forman una unidad cerrada. La función que le corresponde como mero órgano suele estar en conflicto frecuente con aquella que puede y quiere realizar como organismo total y propio. Por lo tanto, la misma influencia que afecta a la totalidad social, compuesta de individuos, y también al individuo como una totalidad, origina en ambos casos afectos formalmente iguales que, precisamente debido a que el individuo representa aquellas dos significaciones completamente heterogéneas, a menudo desembocan en contradicciones internas. Por este motivo constituye una contradicción práctica, aunque no irresoluble desde el punto de vista lógico o teórico el hecho de que el dinero, al actuar, tanto en la sociedad como en el individuo, en el sentido de la diferenciación de los elementos, en un caso dificulte y en el otro facilite el mismo acontecer. Así se explica, en general, la dificultad apuntada que implica la disposición colectivista del dinero. Como se ha señalado más arriba, todos los otros tipos de posesión, por razón de sus condiciones técnicas, apuntan a formas especiales de aplicación y, debido a éstas, la libertad de disposición tiene ciertos límites objetivos. Como, por el contrario, éstos faltan en lo relativo al dinero, la disposición común de muchos sobre él, concede mayor margen de maniobra a las tendencias disidentes. Con esto, sin embargo, la economía monetaria se sitúa en contradicción objetiva con las condiciones de vida de los círculos económicos más pequeños, que son más dependientes de las disposiciones comunes y las medidas unitarias. Simplificando mucho, podemos decir que el círculo pequeño se mantiene gracias a la igualdad y la unidad y el grande merced a la individualización y la división del trabajo. Al constituirse como construcción abstracta en los intercambios recíprocos de un círculo relativamente amplio y al permitir la expresión mecánica exacta de toda aspiración especial, de todo valor de realización individual y de toda tendencia personal, debido a su mero carácter cuantitativo, el dinero completa en lo económico aquella correlación sociológica universal, entre la extensión del grupo y la constitución de la individualidad.

La relación entre el dinero y la propiedad privada y, con ella, la libre configuración de la personalidad, se liga, como se ha dicho, a su movilidad y resulta especialmente visible en su con-

traposición, en la propiedad de la tierra. La posesión del suelo trasciende la vinculación del individuo en dos direcciones: en la extensión, por cuanto que es más adecuada que ninguna otra cosa como patrimonio colectivo de una comunidad, y en la profundidad, por cuanto que constituye el objeto más idóneo para la transmisión hereditaria. La tierra es la propiedad común del grupo primitivo y la evolución se orienta en dos direcciones distintas y principales. En primer lugar, cuando la alimentación se obtiene de una propiedad de carácter móvil; en la medida que esto sucede, aparece ya la propiedad singular. Entre los pueblos nómadas es costumbre que la tierra sea bien común de la tribu y que solamente se atribuya a las familias con fines de cultivo; por lo demás, el ganado es, en todas partes, propiedad privada de tales familias aisladas. La tribu nómada, al menos por lo que sabemos, jamás ha sido comunista en relación con la propiedad del ganado. En muchas otras sociedades, también, en las que el suelo era propiedad colectiva, los bienes muebles eran propiedad particular. Por otro lado, el surgimiento de la propiedad privada está ligado a aquellas actividades que no precisan de la tierra como material primario. En el derecho de la nobleza india aparece el pensamiento de que aquello que no se ha conseguido por medio del patrimonio familiar —que está fundamentalmente constituido de tierras—, tampoco tiene por qué formar parte de tal patrimonio. La consecución de un arte personal, como el aprendizaje de un oficio manual, se considera como el medio principal para la obtención de un bien particular y de la autonomía de la personalidad. El artesano, que lleva por doquier su habilidad especial, posee con ésta aquel bien móvil que, así como en otro caso sucede con la propiedad del ganado, libera al individuo de la propiedad del suelo, con su carácter colectivo. Por último, la transición de la forma vital comunitaria a la individualista es un medio adecuado de conservar, en la medida de lo posible, la asociación existente en una economía natural que está desapareciendo. Hasta el siglo XIII, el patrimonio de las comunidades eclesiásticas consistía, fundamentalmente, en propiedad territorial y su administración descansaba sobre el principio de la economía comunitaria. El hundimiento de los productos de la economía natural fue causa de una miseria creciente de aquella institución, pero, al mismo tiempo, la economía monetaria dominante, a la que se debía tal miseria, ofrecía un cierto medio curativo. Se procedió a dividir los ingresos de las fundaciones y

los monasterios en beneficios y prebendas aisladas que, merced a la forma monetaria que revestían, se podían atribuir a la misma persona, aunque procedieran de lugares distintos. De este modo resultaba posible mantener los ingresos de las personas más importantes y representativas de las comunidades, aun en un tiempo de ingresos generales descendentes, por más que ello sucedía a costa de los clérigos más humildes, quienes tenían que prestar sus servicios como mercenarios de las comunidades. Este proceso muestra claramente cómo la importancia decreciente del suelo impulsa a los grupos —incluso los que más dependen de la coherencia y la unidad, como la Iglesia— a pasar de la forma colectivista a la forma individualista y cómo la economía monetaria constituye la causa y el medio de este proceso, a través de la división y la movilización de la propiedad territorial. El hecho de que, hoy día, el campesino sea considerado como el enemigo más decidido del socialismo, se debe, entre otras cosas, a que, en adecuada adaptación a la técnica de su empresa, es extraordinariamente conservador: como quiera que lo que existe es la propiedad privada, él se aferra a la misma, como hace siglos lo hizo a la marca común y, en tiempos más recientes, a la situación comunitaria. El socialismo moderno está, también, movido por una razón principal que resulta completamente extraña a la antigua colectividad de la propiedad territorial y que le hace ajeno al espíritu vital del agricultor: la dominación total de la producción por medio de la razón, la voluntad y el cálculo organizado del ser humano. La estructura de las fábricas y la construcción de las máquinas convencen cotidianamente al trabajador industrial de que se pueden organizar movimientos y procesos racionales de modo absolutamente previsible y que, también de este modo, se pueden evitar los obstáculos personales o los que vayan a surgir de las condiciones internas de las cosas. Esta consecución de los fines, gracias a un mecanismo transparente y dirigible, tiene en su base un ideal social que pretende organizar la totalidad de la comunidad, con el racionalismo soberano de la máquina y con exclusión de todos los impulsos personales. Por el contrario, los trabajos del campesino, y sus resultados, dependen de fuerzas tan imposibles de influir como incalculables; sus pensamientos se dirigen al mejor modo de propiciar factores que no se pueden racionalizar y al aprovechamiento correspondiente de las condiciones irregulares. Así, sus ideales se constituyen contrariamente a los socialistas, que no pretenden propiciar

nada, sino excluir toda casualidad y que aspiran a una organización tal de los elementos que haga posible afirmar el carácter calculable de cada uno de éstos, lo que no es ni imaginable en la situación del campesino. Esta dominación absoluta de la producción total por medio del entendimiento y la voluntad únicamente es posible desde un punto de vista técnico, a través de la centralización absoluta de los medios de producción —en manos de la «sociedad»—; pero resulta evidente la distancia que hay entre el núcleo y el sentido de la antigua comunidad de la economía natural y esta socialista, pues que la idea de aquélla se eleva por encima de las configuraciones de la propiedad más ligadas a la economía monetaria y más móviles, a pesar de que, como indicamos más arriba, este comunismo primitivo puede haber contribuido, como instinto e ideal nebuloso, a las fuerzas impulsivas del socialismo.

En todo caso, hay un paralelo histórico entre la economía natural y la colectividad que, por otro lado, corresponde con el que se da entre la movilización de la propiedad y la individualización de ésta. Por tal motivo y en estrecha relación con su carácter como bien colectivo, el suelo implica, asimismo, un carácter especial como bien hereditario. Si estudiamos las distintas formas de la familia en sus configuraciones económicas, vemos a menudo que la diferencia entre el bien hereditario y el adquirido por uno mismo coincide con la diferencia entre el patrimonio móvil y el inmóvil. En los distritos noroccidentales de la India, la misma palabra (yalm) sirve para designar, por un lado, el derecho de primogenitura y, por otro, la propiedad de la tierra en sentido estricto. Por otro lado, el bien mueble puede estar en conexión tan estrecha con la personalidad que en los pueblos más primitivos y, muy a menudo, completamente pobres, no es hereditario, sino que, como sucede en muchas zonas del mundo, una vez muerto el propietario, se destruyen sus pertenencias. Por supuesto, aquí se manifiesta todo género de fantasías místicas, como si atado por todos estos objetos, el espíritu del difunto pudiera regresar y ser causa de toda clase de calamidades. Pero precisamente este hecho demuestra la estrecha vinculación que hay entre aquellas cosas y la personalidad hasta el punto de que, por medio de ellas, la superstición adquiere su contenido especial. Entre los nicobaras se considera que heredar a un pariente es una injusticia y, por este motivo, se destruyen todos los bienes que haya dejado, con excepción de las casas y

los árboles. Estos tienen el carácter de bienes inmuebles, de modo que su vinculación al individuo es mucho más flexible y, por ello, son más apropiados para transmitirlos a otras personas. Respecto a las cosas, podemos experimentar una relación doble: el ser humano permanece, mientras que las cosas cambian, o las cosas permanecen mientras que los seres humanos cambian. Cuando la preponderante es la primera relación, en el caso de la posesión de bienes muebles, se concede inevitablemente mayor importancia al ser humano y existe una tendencia a considerar al individuo como lo más esencial. Cuando, por el contrario, son los objetos los que permanecen y sobreviven al hombre, el individuo retrocede a un segundo plano; la tierra aparece entonces como la roca sobre la que la vida del individuo, como la ola del mar, rompe y desaparece. De este modo, la posesión de bienes inmuebles crea la disposición conceptual para la desaparición del individuo, cuya relación con la colectividad, aquí, aparece como una analogía de su relación con las cosas. Así, también, la estrecha relación que se da entre la propiedad de la tierra y la aristocracia, cuya razón de ser consiste en el principio hereditario. Conviene recordar aquí lo que antes mencionábamos acerca de cómo el principio aristocrático de la continuidad familiar en la Grecia antigua, se encontraba en una situación de reciprocidad, santificada por la religión, con la posición central de la propiedad territorial, de forma tal que la enajenación de la tierra no constituía tan sólo incumplimiento del deber frente a los hijos, sino, también, frente a los antepasados. También se ha dicho que cuando los feudos reales estaban en relación con la economía natural, como en la primera Edad Media alemana, éstos influían sobre el carácter aristocrático de toda la institución, mientras que en los países que se hallaban más cercanos a la economía monetaria se podían dar feudos basados en algo distinto a los beneficios en especie. En conjunto, sin embargo, el principio hereditario se encuentra en oposición al principio del individualismo. Aquél vincula al individuo en una serie sucesiva de personas, igual que el principio colectivo le vincula a un conjunto contemporáneo de personas; de esta manera, también, en biología la herencia garantiza la igualdad de las generaciones. La individualización económica se ve obligada a detenerse ante los límites del principio hereditario. En los siglos XIII y XIV, la familia alemana aislada se había emancipado económicamente de la «especie» y había hecho su aparición como sujeto

patrimonial autónomo. Pero con esto se terminaba también la diferenciación; ni el padre ni la esposa ni los hijos tenían derechos individuales específicos al patrimonio; éste era la propiedad de las generaciones de la familia. En este sentido, los miembros aislados de la familia no estaban individualizados. Así, pues, la articulación de la individualidad económica comienza en el punto en que termina el proceso hereditario: en la familia aislada, y termina donde tal proceso aún domina: dentro de la familia aislada; únicamente cuando la herencia afecta esencialmente el patrimonio mueble, como en la Edad Moderna, el contenido de ésta, con sus consecuencias individualistas, consigue dominar la esencia formal antiindividualista. Ni siquiera las exigencias de la práctica pueden superar esto cuando encuentra su apoyo en el carácter de la propiedad del suelo. Si los campesinos hicieran testamento, podrían solucionarse muchas lagunas en nuestro derecho testamental agrario. Pero rara vez lo hacen. El testamento es demasiado individual frente a la sucesión «ab intestato». Pedir del campesino que disponga de su posesión según un parecer personal, separado de lo habitual y lo general es exigirle una diferenciación excesiva. Por esta razón, la inmovilidad de la propiedad —ya porque esté ligada a una colectividad, ya porque esté ligada al principio hereditario— se demuestra como el obstáculo cuyo rechazo proporciona un avance proporcional de la diferenciación y la libertad personales. Por cuanto el dinero es el más móvil de todos los bienes, ha de constituir la culminación de esta tendencia y, al mismo tiempo, origina aquella propiedad que, de modo más decisivo, ocasiona la liberación del individuo frente a los vínculos unificantes como los que irradian de los otros objetos de propiedad.

Capítulo V

EL EQUIVALENTE MONETARIO DE LOS VALORES PERSONALES

I

La importancia del dinero dentro del sistema de apreciaciones valorativas se puede medir considerando la evolución de las penas monetarias. En este terreno, la manifestación más evidente es la expiación del homicidio mediante el pago de una cantidad de dinero, un hecho tan frecuente en las culturas primitivas que huelgan los ejemplos aislados para la explicación de su forma más simple y directa. Sin embargo, menos atención que su frecuencia ha despertado la intensidad con que la conexión entre el valor del ser humano y el monetario domina las ideas jurídicas. En la antigua Inglaterra anglosajona también se había establecido un rescate de la sangre por la muerte de un rey: una ley lo establecía en 2.700 chelines. Por supuesto, tal suma resultaba completamente fantástica en las condiciones de la época e imposible de reunir. Su auténtico significado residía en que, a fin de sustituirla de algún modo, hubiera que vender al regicida y a toda su parentela como esclavos, cuando no fuera, como quiere un intérprete de aquella ley, que la diferencia tan grande implicaba que solamente se podía igualar por medio de la ejecución por la única razón de la deuda. Así, pues, en el camino hacia la multa, la personalidad es la que suele aparecer como la unidad ideal de medida en la que se expresa la magnitud del delito. Dentro del mismo ámbito cultural, en la época de la heptarquía, el rescate típico de la sangre para el hombre libre medio era 200 chelines y, para otras clases, se calculaba como una cantidad múltiplo o divisor de la anterior, lo que demuestra, de otro modo, cómo el dinero había posibilitado una idea puramente cuantitativa del valor del ser humano. A esto obedece también la afirmación, aun en el tiempo de la *Magna Charta* de que el caballero,

el barón y el conde se encuentran en la misma proporción que el chelín, el marco y la libra, puesto que tal era, también, la relación de sus feudos; es ésta una idea tanto más notable cuanto que su fundamentación, de hecho, es inexacta; pero demuestra la tendencia a dar una expresión monetaria al valor del ser humano con tanta intensidad que, incluso, se da a costa de una inexactitud objetiva. Según esto, no solamente el dinero es medida del ser humano, sino el ser humano, también, medida del dinero. La suma que hay que pagar por la muerte de una persona aparece aquí y allá como una unidad monetaria. Según Grimm, el «perfectum skillan» significa: he matado o herido, en consecuencia, pues, debo expiar mi culpa. De hecho, el sólido era la única ordenanza penal según la cual se calculaban las penas en los derechos populares. En consecuencia, se ha admitido que en aquella significación de «skillan», la palabra «chelín» tenía el significado de «simplum penal». Por lo tanto, el valor del ser humano aparece aquí como el fundamento de división del valor monetario y como el fundamento de determinación del valor del dinero. El mismo sentido tiene el hecho de que el mandato del rescate de la sangre entre los beduinos, acogido por Mahoma en el Islam, sea de 100 camellos e igual al rescate de los prisioneros y a la dote de las esposas. La misma importancia del dinero se manifiesta cuando la pena monetaria no solamente se aplica al homicidio, sino a todo abuso en general. En la época merovingia, el sólido no se calcula ya en 40 denarios, sino en 12. Se supone que el motivo para ello es que, por entonces, fue necesario disminuir las penas monetarias determinadas según los sólidos, y de aquí que se ordenara que, cuando se determinara un sólido ya no se pagaran 40 denarios, sino, solamente, 12. En consecuencia, surgió el sólido penal de 12 denarios que, por último, se convirtió en el universal. De las islas Palau se dice que allí toda forma de pago es, en realidad, una multa. Esto es, la determinación de las monedas ya no da la escala con arreglo a la cual se mide la gravedad del delito, sino que, por el contrario, la tasación del delito constituye una unidad de medida para la fijación de los valores monetarios.

En esta forma de pensar, en la medida que se relaciona con la expiación del homicidio, subyace un sentimiento de importancia principal. Como quiera que toda la esencia del dinero descansa sobre la cantidad, el dinero, en y para sí, sin determinación de su cuantía, es un concepto completamente vacío, por lo que

resulta de gran importancia y completamente necesario que todo sistema monetario posea una unidad que sirva de múltiplo o divisor de todo valor monetario aislado. Esta determinación primaria, sin la que no puede producirse ningún dinero y que, posteriormente, se refina bajo la forma del «cuño» es, al mismo tiempo, la base absoluta de las relaciones cuantitativas en las que discurre la circulación monetaria. Desde un punto de vista puramente conceptual, la magnitud de esta unidad es indiferente puesto que, cualquiera que sea ésta, todas las otras magnitudes necesarias se pueden obtener por medio de la multiplicación o la división de aquélla; en tiempos posteriores, sobre su fijación decidirán motivos parcialmente histórico-políticos y parcialmente relacionados con la técnica del acuñamiento. Con todo, aquella cantidad de dinero que aparece como el patrón de todas las demás, en la medida que se trate de asuntos de dinero y que es, por así decirlo, el representante del dinero en general, tendrá que entrar en cierto tipo de relación originaria con algún sentimiento valorativo central del ser humano, como equivalente de algún objeto o servicio que se halle en primer plano de la conciencia. Por lo cual también se explica el hecho que se ha señalado a menudo de que, en los países con unidad monetaria elevada, la vida es más cara que en los que tienen la unidad monetaria menos elevada, esto es, «ceteris paribus», en los países del dólar es más cara que en los del marco y en los del marco más cara que en los del franco. Muchas necesidades vitales parecen costar esta unidad, o algún múltiplo suyo, con indiferencia total acerca de cuáles sean sus magnitudes absolutas. A pesar de lo irrelevante que una unidad monetaria pueda parecer debido a su división y multiplicación caprichosas, dentro de un determinado círculo social, en su doble condición de resultado y causa, demuestra tener relaciones muy profundas con los distintos tipos de valores vitales, económicamente determinados. El resultado de esta conexión se demuestra por el hecho de que la primera Constitución francesa de 1791 admitiera el salario cotidiano como medición del valor. Todo ciudadano de pleno derecho tenía que pagar un impuesto directo de 3 *journées de travail,* por lo menos, y, para ser elector, necesitaba un ingreso equivalente a 150-200 *journées.* Así, aparece aquí la opinión teórica relativa al valor, de que las necesidades cotidianas, esto es, aquello que tiene un valor más inexcusable para el ser humano, constituye el patrón decisivo para la medición de valores, frente al cual, los metales

nobles, como el dinero en general, igual que las mercancías, pueden subir o bajar de precio. En esta misma dirección, es decir, en el intento de determinar como unidad valorativa un objeto central, limitado por un interés humano esencial, se halla la propuesta de crear los «bonos del trabajo», cuya unidad fundamental sería el valor del trabajo de una hora o de un día. Frente a éste, la aparición del equivalente del ser humano total, el rescate de la sangre, como la cantidad monetaria característica, no implica más que una diferencia cuantitativa.

El origen del rescate de la sangre es, evidentemente, utilitario y si no pertenece al derecho privado, sí, por lo menos, a aquella situación intermedia entre el derecho privado y el derecho público, con la que comienza toda evolución social. La tribu, la «gens» y la familia exigen una compensación por la pérdida económica que implica para ellos la muerte de un miembro y, de esta manera, se hace pagar a cambio de renunciar al impulso cercano de la venganza de la sangre. Esta conversión se fija incluso en aquellos casos en que la venganza de la sangre que se ha de redimir resultaría imposible: entre los indios guajiros, el que se ha herido a sí mismo casualmente ha de compensar a la familia, puesto que ha derramado la sangre de ésta. Característicamente, entre algunos pueblos malayos, el término precio de la sangre significa, al mismo tiempo, levantarse, incorporarse. Existe la creencia, en estos casos, de que, con el precio pagado de la sangre, la víctima vuelve a levantarse para los suyos y el hueco que su muerte dejó vuelve a llenarse. El rescate de la sangre pasó pronto a tomar otras formas y, así, entre los germanos, además del pago a los familiares, había que añadir una cierta cantidad como penitencia por haber trastornado la paz de la comunidad; en algunos reinos anglosajones, el rescate de la sangre que había de recibir la familia se reclamaba para el rey, en nombre del pueblo, como precio de la vida del mismo rey; en la India, todo rescate de la sangre pasaba de las familias a los brahmanes. Con independencia de estas evoluciones posteriores del rescate de la sangre, que le liberaban de su origen económico privado, éste contiene, ya desde un principio, un elemento objetivo supraindividual, por cuanto que su magnitud se determina por medio de costumbre o ley, por más que aquélla sea de diferente valor, según las clases de que se trate. Así, desde el nacimiento, estaba determinado el valor de cada ser humano, con independencia del valor que representara para sus parientes.

Pero así, también, se valoraba al ser humano como sustancia, a diferencia de la suma de sus prestaciones concretas, con lo que aparecía la idea de que el hombre tiene un valor determinado en y para sí y no para otros. Un fenómeno característico de la transición de la valoración económico-subjetiva a la objetiva es el siguiente: En el imperio judío del siglo III, el precio normal de un esclavo era de 50 schekel y el de una esclava, de 30 (esto es, más o menos, 45 y 27 marcos). Como compensación por la muerte de un esclavo o esclava, sin embargo, había que pagar, sin excepción, 30 sela (unos 73 marcos), debido a que se había conservado la valoración del Pentateuco de 30 schekel, pero, incorrectamente, se había leído 30 sela. No se atendía, pues, a la magnitud del daño ocasionado, que se podía determinar económicamente con entera seguridad, sino a una determinación emanada de fuentes muy distintas a las económicas que, tanto por su magnitud absoluta como por su falta de diferenciación, se encontraba en contradicción manifiesta con aquélla. Aún no había surgido la creencia de que el esclavo tuviera un valor completamente determinado, con independencia del beneficio que pudiera acarrear para su propietario. Con todo, ya la diferencia entre su precio, que expresaba este beneficio, y la pena impuesta por su muerte —aun establecida a causa de un error teológico— muestra que podía surgir una determinación valorativa del ser humano, a partir de un orden objetivo, que trascendía su valoración en base al puro beneficio privado de su propietario. Esta transición queda facilitada y determinada cuando el rescate de la sangre se convierte en una institución puramente estatal. En muchos lugares, la importancia del juramento procesal se medía proporcionalmente a la magnitud del rescate de la sangre. Así, es característico que, únicamente la persona libre tiene rescate de la sangre, mientras que la que no es libre, no lo tiene. En la zona de Florencia encontramos una rica jerarquía de vasallos, como *coloni, sedentes, quilini, inquilini, adscripticii, censiti*, etc., cuyos vínculos, probablemente, se hallaban en relación inversamente proporcional a su rescate de la sangre, de modo que los no libres carecían por completo de éste. Todavía en el siglo XIII se utilizaba este criterio, ya por entonces anticuado y completamente formal, en los procesos judiciales, con el fin de dar importancia distinta a las pruebas testificales. Desde el punto de vista del beneficio personal, por el contrario, el rescate de la sangre tenía que mantenerse con mayor decisión cuanto más

claramente alguien era propiedad de un tercero. El hecho de que la evolución siguiera otro rumbo y que aquel orden funcionara como símbolo de la importancia de las declaraciones personales, muestra el punto en el cual el rescate de la sangre se había convertido en la expresión del valor objetivo de la personalidad.

En la evolución que va de una valoración utilitaria a otra objetiva del precio de un ser humano, se pone de manifiesto un modo universal del pensamiento. Si todos los sujetos recibieran la misma impresión de un objeto, ello no parece explicable si no es admitiendo que cada sujeto posee, en sí mismo, esta cualidad determinada, el contenido de aquella impresión. Las impresiones completamente distintas, en su diferenciación, pueden originarse en los sujetos perceptores, pero su igualdad, si se pretende excluir la casualidad más improbable, únicamente puede surgir del hecho de que el objeto así calificado se refleje en los espíritus incluso admitiendo que ésta es una expresión precisada de un complemento simbólico y más profundo. Este proceso se repite dentro de la determinación de valores. Cuando el mismo objeto se valora diferentemente en diferentes circunstancias y por diferentes personas, toda esta valoración aparece como un proceso subjetivo que ha de desembocar en resultados distintos, según las circunstancias y disposiciones personales. Sin embargo, si diversas personas lo valoran siempre del mismo modo, parece inevitable concluir que es porque tiene realmente ese valor. Así, cuando los familiares de la víctima reclamaban rescates de la sangre muy diferentes por aquélla, era claro que, de este modo, compensaban sus pérdidas personales; sin embargo, una vez que se había determinado de modo definitivo la magnitud del rescate de la sangre para una clase determinada e incluso las más diversas personas lo pagaban en las circunstancias más diferentes, tenía que surgir la idea de que el hombre tiene un valor determinado en y para sí. Esta indiferencia frente a las distinciones personales ya no permite que el valor del ser humano resida en lo que otros sujetos poseen o pierden en él, sino que convierte a aquel valor en algo objetivo, expresable en dinero, que revierte sobre él mismo. La fijación del rescate de la sangre, realizada con el fin de preservar la paz social y evitar discordias infinitas, se manifiesta como la causa psicológica que transformó la valoración originaria, subjetiva y utilitaria de la vida humana en la idea objetiva de que el ser humano tiene un valor determinado.

Este pensamiento histórico-cultural, tan importante, de que

la totalidad de un ser humano se pueda compensar con dinero se realiza, de hecho, tan sólo en dos o tres manifestaciones: en el precio de la sangre, en la esclavitud y, quizá, también, en el matrimonio por compra que analizamos a continuación. La enorme diferencia de las concepciones que hoy nos hace ver tan alejados la posibilidad de la esclavitud y del precio de la sangre, se puede considerar como puramente gradual y cuantitativa según los conceptos económicos. Puesto que, en el caso del esclavo, únicamente se paga en dinero aquella suma de prestaciones laborales que, hoy día, también pagamos en dinero de modo aislado. Hoy, como entonces, el equivalente del dinero entregado es el trabajo del ser humano, con la sola diferencia de que antaño se conseguía a granel y hoy se adquiere según los casos y que, además, el del esclavo no se pagaba a la propia persona, sino a un tercero, si no consideramos los casos de esclavitud voluntaria. En el caso del precio de la sangre, hoy no repugna a nuestros sentimientos el hecho de que se hubieran fijado penas monetarias para heridas de menor importancia, así de carácter corporal como espiritual, como los agravios a la honra o el quebranto de promesa matrimonial. Todavía hoy, en ciertas legislaciones penales, hay delitos que, hasta cierta gravedad, se pueden expiar únicamente por medio de dinero: así en el estado de Nueva York, en Holanda, en el moderno Japón. Desde un punto de vista puramente económico, el homicidio se puede considerar como una intensificación gradual de las inutilizaciones y depreciaciones parciales de las energías del hombre, del mismo modo que, desde el punto de vista fisiológico se ha considerado la muerte como una intensificación y extensión de procesos que también se dan en el organismo «vivo» en zonas corporales inferiores o limitadas en cierto grado.

Con todo, este criterio económico no es valedero. De hecho, toda la evolución de los valores vitales, dominada por el cristianismo, descansa sobre la idea de que el hombre posee un valor absoluto; más allá de todos los particularismos, de todas las relatividades y de todas las fuerzas y manifestaciones especiales de su esencia empírica se encuentra el «ser humano», como algo unitario e indivisible, cuyo valor no se puede determinar por medio de ninguna unidad cuantitativa y que, por lo tanto, tampoco se puede compensar con el más o el menos de cualquier otro valor. Tal es la idea fundamental que niega el fundamento conceptual del precio de la sangre y de la esclavitud, puesto que éstos incorporan al hombre total y absoluto a una relación

de igualdad con un valor relativo y puramente cuantitativo, el dinero. Como hemos dicho, esta culminación del valor del ser humano se debe atribuir al cristianismo, cuyo espíritu, por un lado, se anticipó a muchas valoraciones en la misma medida en que, por otro lado, se ha hecho esperar la evolución histórica de esta consecuencia, puesto que la Iglesia no ha combatido la esclavitud con la intensidad a la que estaba obligada y, además (evidentemente, por razón de la tranquilidad pública y para evitar derramamientos de sangre), ha fomentado considerablemente la expiación del homicidio por medio del rescate de la sangre. En relación con esto se encuentra el hecho de que la exoneración del valor del hombre frente a toda relación, a todo orden cuantitativamente determinado, pertenezca a la orientación del pensamiento del cristianismo. Lo que distingue a toda cultura elevada de la inferior es tanto la multiplicidad como la longitud de los órdenes teleológicos. Las necesidades del hombre salvaje son escasas y, cuando resultan satisfechas, ello se da a través de una cadena de medios relativamente corta. El incremento de la cultura no solamente hace aumentar los deseos y aspiraciones de los seres humanos, sino que aumenta, también, la cantidad de los medios para cada uno de estos fines y a menudo exige, para cada medio aislado, un mecanismo escalonado de precondiciones entremezcladas. Debido a esta situación, es en una cultura superior donde aparece la idea abstracta de fin y medio, merced a la cantidad de órdenes finales que en ella aparecen, buscando una unificación y merced al retroceso continuo de los fines en sentido propio, al extremo de una cadena de medios cada vez más prolongada, es en este tipo de cultura donde aparece la cuestión del fin absoluto que da razón y justificación a toda esta actividad; es decir, la cuestión del para qué del para qué. A ello hay que añadir que la vida y la acción del hombre en la cultura se mueve a través de un número impresionante de sistemas finales, de los cuales él únicamente puede dominar o ver a unos pocos, con lo que, frente a la simplicidad de la existencia primitiva, surge ahora una angustiosa diferenciación de los elementos vitales; el pensamiento de un fin último en el que todo esto vuelve a encontrar su conciliación y que no es necesario en absoluto para situaciones y seres humanos indiferenciados, surge como paz y redención en la disgregación y en el carácter fragmentario de la cultura. Y cuanto mayores sean las diferencias cualitativas entre los elementos de la existencia, en mayor altura abstracta ha de encon-

trarse el fin último que permite percibir la vida como una unidad, cuyo anhelo no tiene por qué consistir en una formulación consciente, pues tampoco es menos fuerte como un impulso, un afán o un descontento sordo de las masas. En el comienzo de nuestro cómputo histórico, evidentemente, la cultura grecorromana había llegado a este punto. La vida se había convertido en un entramado finalista tan complejo y variado que su esencia destilada y *focus imaginarius* estaba constituido por un sentimiento cada vez más intenso que trataba de buscar el fin definitivo de aquella totalidad, la última terminación que no se descubre como mero medio, al igual que todo lo demás. El pesimismo resignado o encolerizado, propio de aquella época, su tendencia a los placeres insensatos que, en realidad, eran incapaces de encontrar un fin que trascendiera a la existencia del momento, por un lado, y sus tendencias ascéticas y místicas por el otro, todo ello es expresión de aquella búsqueda turbia de un sentido definitivo de la existencia y de aquel temor por el fin último de toda la multiplicidad y la fatiga ocasionada por su conjunto de medios. El cristianismo vino a traer a este anhelo una realización radiante. Por primera vez en la historia occidental se ofrecía a las masas un valor absoluto del ser que trascendía todo lo singular, fragmentario y absurdo del mundo empírico: la salvación del alma y el reino de Dios. Ahora, cada alma tenía un lugar en la casa de Dios y como cada una de ellas era portadora de su salvación eterna, todas resultaban infinitamente valiosas, las de las personas menos decisivas e importantes, como las de los héroes y sabios. Por medio de la relación del alma con Dios, toda la importancia, la totalidad y la trascendencia de éste irradiaba sobre aquélla. De esta manera, por medio de un acto de poder soberano, que concedía al alma un destino eterno y una importancia ilimitada, aquélla se liberaba, de un golpe, de todo lo meramente relativo de todo mero más o menos de la apreciación. Y el fin último, con el que el cristianismo había vinculado el valor absoluto del alma, experimentaba una evolución peculiar. De igual modo que una necesidad no hace sino afirmarse a través de la costumbre de su satisfacción, así, también, el cristianismo, por medio de una conciencia tan duradera de un fin absoluto, no ha hecho más que enraizar más la necesidad de éste de tal modo que, en el caso de aquellas almas frente a las cuales ha fracasado, les ha dejado, como herencia, un anhelo vacío de encontrar un fin último a toda la existencia: la necesidad ha sobre-

vivido a su satisfacción. La metafísica de Schopenhauer, que establece la voluntad como la sustancia de la existencia —la cual tiene que quedar insatisfecha porque, al ser lo absoluto, nada tiene fuera de sí misma en lo que pueda satisfacerse, sino que únicamente puede aprehenderse a sí misma siempre y en todas partes— es, pues, expresión completa de esta situación de la cultura, que ha heredado la necesidad ardiente de encontrar un fin último absoluto, pero que ha perdido la convicción de su contenido. La debilitación de la sensibilidad religiosa y, al mismo tiempo, la necesidad revivida de ésta, son las manifestaciones paralelas de que, al hombre contemporáneo se le ha ido de las manos la idea del fin último. Pero lo que esta idea ha supuesto para la valoración del alma humana no se ha perdido, sino que se cuenta en el activo de su patrimonio hereditario. Al declarar el cristianismo el alma humana como recipiente de la gracia divina, aquélla pasó a ser, y siguió siendo, inconmensurable para las unidades terrestres de medida; y, con todo lo ajena y distinta que es esta determinación para los seres humanos y empíricos, con sus destinos terrestres, tampoco dejará de producirse una reacción de los mismos allí donde sea la totalidad del ser humano la que esté en cuestión; su destino individual puede ser indiferente, pero la suma absoluta de los destinos no puede ser tal cosa. Ya la ley mosaica había opuesto de modo inmediato la significación religiosa del ser humano a la posibilidad de venderlo como esclavo. Cuando, debido a la pobreza, un israelita se veía obligado a venderse a otro en calidad de esclavo, el comprador tenía que tratarle como un trabajador asalariado y no como un esclavo, puesto que así lo ordenaba Jehová, ya que «mis siervos son aquellos a los que hice salir de Egipto y no se les puede vender como se vende a los esclavos».

Sin embargo, el valor de la personalidad que, a través de esta mediación, esquiva toda comparabilidad con el patrón puramente cuantitativo del dinero, puede tener dos significaciones incluso opuestas: por un lado, puede referirse al ser humano en general o bien puede referirse al ser humano como un individuo determinado. Si, por ejemplo, se dice que la personalidad representa el valor más elevado como la singularidad absoluta, puesto que no representa ningún otro bien, sino que es insustituible en su significación, aún queda la cuestión de cuáles son los otros factores, frente a los cuales se aísla aquélla. Si el valor del ser humano reside en sus cualidades, como quiera que éstas se encuen-

tran en todos los demás, aquella peculiaridad habrá de referirse, por tanto, al ser humano particular, frente a todos los demás. Esta concepción que, en parte, es común a la antigüedad y al moderno individualismo, conduce, inevitablemente, a un escalonamiento dentro del mundo humano y únicamente en la medida en que los portadores de los valores inferiores entran en contacto con los de los superiores, tienen aquéllos acceso al carácter absoluto de éstos últimos; por esta razón, se repite entre algunos de los nuevos individualistas la justificación clásica de la esclavitud. Muy otra es la posición del cristianismo, la Ilustración (comprendidos Rousseau y Kant) y el socialismo ético. Para estos puntos de vista, el valor del ser humano reside en el mero hecho de que es un ser humano y, por lo tanto, la importancia de la peculiaridad del alma humana ha de verse en relación con lo que no es alma en absoluto; en relación con el valor decisivo y absoluto, todos los seres humanos son iguales. Esta es también la posición del idealismo abstracto, abstracto porque vincula la totalidad del valor y la significación absoluta al concepto universal de ser humano y, luego, los transfiere al ejemplar aislado de la especie. Frente a esto, el siglo XIX, al menos desde los románticos, ha incorporado un contenido muy distinto al concepto de individualismo; mientras que la contraposición de la que el individuo como tal obtenía una significación específica, en el siglo XVIII consistía en la colectividad y la vinculación estatal, eclesiástica, social y gremial, de tal modo que el ideal residía en el ser para sí libre de cada persona, el sentido del individualismo posterior ha consistido en la diferencia entre las distintas personas y en sus desemejanzas cualitativas. La primera concepción, en cuyo suelo han crecido los «derechos del hombre» y la «dignidad humana», especifica del modo más decisivo aquella evolución que hace ya imposible la venta de un ser humano por dinero o la expiación de su muerte, también por dinero, es decir, una evolución cuyos comienzos han de encontrarse donde los vínculos colectivistas de las formas sociales primitivas se hacen más flexibles y donde el individuo se separa del entremezclamiento de intereses con sus compañeros de grupo y pone de manifiesto su ser para sí.

La evolución de la expiación del homicidio, que hemos venido investigando aquí, iba a parar al punto en el que, a partir de la determinación social de la compensación del daño, que realmente se ha causado a los familiares de la víctima, surgía la

concepción de que el ser humano, el perteneciente a esta clase concreta, realmente tenía el valor reflejado en el rescate de la sangre. Aquí se inicia una evolución posterior, en la cual, la prestación expiatoria del delincuente ya no es una compensación por el valor que destruyó, sino un castigo y no solamente por homicidio, sino también, por otros delitos graves. En la medida que se nos alcanza, todo castigo, como dolor provocado bajo la idea de la proporción, únicamente puede tener dos puntos de partida: la necesidad de protección de la sociedad y el deber de compensación para el perjudicado o los perjudicados, aunque la importancia ideal que aquél ha adquirido posteriormente parece alejarse de estos orígenes. Puesto que, cuando se atribuye el castigo al impulso de venganza, éste, a su vez, parece necesitado de aclaración y, así, encontramos que es la necesidad de seguridad del ser humano la que obliga a éste a hacer inocuo al ofensor, lo que, a menudo, únicamente puede suceder mediante la inflexión de un daño o la muerte, y que este beneficio y esta necesidad han aumentado hasta convertirse en un impulso propio de forma que el agravio al agraviante, el cual, en un principio, era un mero medio de protegerse de agravios posteriores, ha originado un sentimiento de placer autónomo, un impulso liberado de sus raíces utilitarias. El origen del castigo en la venganza únicamente se podría retrotraer, pues, al impulso de protección. Esto es, precisamente, lo que explica, también, por qué las épocas muy civilizadas exigen un castigo ejemplar cuando el delincuente ha cometido una muerte, mientras que las épocas más incultas se conforman con una compensación suave. Ello se debe a que hoy día las muertes únicamente son cometidas por individuos completamente indisciplinados y moralmente depravados, mientras que en las épocas más incultas, pero también más heróicas, eran cometidas también por personas con otras cualidades muy distintas, cuya superioridad y fuerza era interés de la sociedad conservar. A esta diferencia esencial de los homicidas en los distintos escalones históricos se debe, pues, el hecho de que la supervivencia social una vez exija la aniquilación y otra tan sólo una expiación que conserve al delincuente. Aquí nos interesa únicamente el otro origen del castigo, a partir del deber de compensación. En la medida en que el propio perjudicado pueda iniciar una acción cuya consecuencia haya de ser, a su vez, perjudicial para el delincuente, esta acción se limitará a una limitación de la capacidad de agravio de éste último —si se dejan al

margen los impulsos de defensa personal y de venganza—, sin que al agente haya de interesarle la situación subjetiva del delincuente, puesto que su reacción se ha de determinar por el beneficio para sí mismo, no por referencia al agraviante. Esta situación adquiere otro carácter en cuanto un poder objetivo, como la Iglesia o el Estado, garantiza la expiación de la fechoría. El agravio del perjudicado ya no constituye el motivo de la reacción como acontecimiento personal, sino como disturbio de la paz pública o violación de una ley ético-religiosa, de modo que, para aquella reacción, la situación que provoca en el malhechor, ahora sí es un fin definitivo, en tanto que para aquél que únicamente buscaba un desagravio, tal situación era un puro accidente. De este modo, únicamente en este caso cabe hablar de castigo en sentido propio. De lo que se trata ahora es de alcanzar al sujeto y toda penitencia como acontecimiento exterior constituye un puro medio para este fin. La multa tiene hoy un sentido muy distinto al de aquella compensación monetaria antigua adeudada por las heridas o las muertes ocasionadas; la multa no tiene por qué igualar el perjuicio ocasionado, sino que ha de resultar dolorosa para el delincuente, siendo ésta la razón por la cual, en los ordenamientos modernos, en el caso de la imposibilidad de cobro, se sustituye por la privación de la libertad, que no solamente no aporta ningún dinero al Estado, sino que supone gastos elevados. Como quiera que la multa únicamente se impone en razón del reflejo subjetivo que ocasiona en el delincuente, puede contener un rasgo individual que, como tal, es ajeno al propio dinero. Este se manifiesta en algunos atributos que sitúan a la multa en posición de ventaja frente a las otras penas: en su posible graduación y revocabilidad, así como en el hecho de que, a diferencia de la privación de libertad o de la mutilación de épocas pasadas, no imposibilita o dificulta la capacidad de trabajo del delincuente, sino que, por el contrario, supone un acicate para él a fin de reponer la cantidad que hubo de entregar. Por supuesto, este elemento personal, característico de la multa, que no ha de ser tan sólo compensación exterior, sino, también perjuicio subjetivo, tampoco alcanza gran profundidad. Ello se demuestra, por ejemplo, por el hecho de que, hoy día, la condena a la multa más elevada no rebaja la posición social de la persona en cuestión en la misma medida en que lo hace la menor privación de la libertad; únicamente cuando el sentimiento de la personalidad no está muy desarrollado, como

entre los campesinos rusos, puede suceder que el malhechor prefiera la pena de los azotes a una multa. Por último, el inconveniente del elemento personal en la multa, al menos como se entiende hasta ahora, se muestra en que su posibilidad de graduación no corresponde de modo alguno con la individualidad real de las situaciones. Cuando establece multas, la ley procura ponerles un límite superior y otro inferior; sin embargo, no hay duda de que la cantidad menor significa una pena más dura para el que es absolutamente pobre que la cantidad mayor para el muy rico; mientras que el primero, debido a una pena de un marco, quizá haya de pasar hambre durante un día, los varios miles de marcos a que se puede condenar al muy rico no suponen para él la menor privación, de modo que el fin punitivo subjetivo, en el primer caso, está exagerado y, en el segundo, no se puede alcanzar por medio de la multa. Por este motivo, se ha pretendido conseguir una individualización más eficaz por medio de la recomendación en el sentido de que la ley no debiera fijar sumas concretas como límites punitivos, sino establecer cuotas proporcionales a los ingresos del culpable. En contra de esto se argumenta, correctamente, que la multa por una pequeña contravención, en el caso del multimillonario, debería suponer varios miles de marcos, lo que resulta objetivamente desproporcionado. Esta imposibilidad interna del intento de alcanzar una individualización absoluta de la multa, que parece inevitable en el caso de circunstancias de fortunas muy diferenciadas, demuestra cómo en la cultura económica muy desarrollada (esta es, que contiene diferencias muy pronunciadas), su proporción subjetiva es mucho menor que en las circunstancias primitivas o más niveladas. Por última, la multa ha de resultar especialmente inadecuada cuando únicamente aparecen en cuestión las circunstancias más íntimas del ser humano, así en la penitencia canónica que, a partir del siglo VII, se podía sustituir por dinero. La Iglesia se había apropiado una parte considerable de la administración de justicia penal que, en realidad, correspondía al Estado, y durante sus viajes, el obispo, como juez, castigaba a los pecadores desde el punto de vista del ordenamiento divino violado, de modo que el único cuidado de aquella tendencia profunda y eficaz de la moral religiosa era la mejora ética de los pecadores y el apartamiento del alma del camino del pecado, lo que implica que el deber moral definitivo del ser humano reside en alcanzar la propia salvación, mientras que la moral terrena sitúa su fin último fuera del Yo, en los

demás y en sus circunstancias. Desde este punto de vista de la interiorización y subjetivación del castigo, en muchos casos, delitos como el homicidio y el perjurio se castigaron con ayunos. Sin embargo, como se ha dicho, en poco tiempo se pudo sustituir estos castigos eclesiásticos por medio del pago monetario. El hecho de que, con el transcurso del tiempo, esto se considerara como una penitencia completamente insuficiente e inadecuada, no es un signo de la importancia decreciente del dinero, sino, por el contrario, de su importancia creciente; precisamente porque el dinero equivale ahora a una serie mucho mayor de cosas y, en consecuencia, se hace más falto de colorido y carácter, no puede servir para la igualación de relaciones completamente especiales y excepcionales, en las cuales entra la parte más íntima y más esencial de la personalidad; y precisamente debido a que ahora se puede conseguir todo por medio del dinero (y no a pesar de ello), éste dejó de representar las exigencias morales y religiosas sobre las que se apoyaba la penitencia canónica. La valoración creciente del alma humana, con su incomparabilidad e individualidad, apunta a la dirección opuesta en la evolución del dinero, con lo que se acelera y se asegura la eficacia de aquélla para la eliminación de las penas monetarias. El dinero recibe el carácter de indiferencia fría y abstracción absoluta frente a todos los valores específicos, en la medida en que se va convirtiendo en equivalente de un número creciente de objetos que, al mismo tiempo, cada vez son más diferenciados. Mientras que, de un lado, no haya un gran número de objetos que se pueden conseguir por medio de dinero y, de otro, entre todos los valores económicos, un sector importante esquive la compra mediante dinero (como sucede, a lo largo de ciertos períodos con la propiedad de la tierra), el dinero tiene un cierto carácter específico y no se sitúa de modo tan indiferente por encima de las partes; en circunstancias primitivas, el dinero puede alcanzar hasta una esencia directamente opuesta, como una dignidad sagrada o el carácter de un valor excepcional. Basta recordar las normas estrictas de que hablábamos más arriba, que reservan ciertas formas de dinero exclusivamente para transacciones muy importantes o solemnes. Así, también, del archipiélago de las Carolinas se dice que los isleños no precisan dinero alguno para el mantenimiento de la vida, puesto que todos son productores autónomos. Sin embargo, el dinero cumple una función capital, pues la compra de una mujer, la pertenencia a la

asociación estatal, la significación política de la comunidad depende exclusivamente de la posesión del dinero. Considerando estas circunstancias, podemos comprender por qué en ellas el dinero no es tan común como entre nosotros, donde cubre las necesidades más inferiores de modo más inmediato que las superiores. El mero hecho cuantitativo de que no haya tanto dinero y que éste no se le vaya a uno de continuo de las manos, hace que, en las épocas de producción para las necesidades propias, aquél no resulte tan corriente ni su uso sea tan natural, de modo que resulta adecuado como equivalente satisfactorio de objetos únicos, como la vida humana; la diferenciación progresiva de los seres humanos y la indiferenciación, también progresiva del dinero, acaban encontrándose para hacer imposible la expiación del homicidio y otros delitos graves, por medio del dinero.

Resulta interesante comprobar que el sentimiento de esta inadecuación interna del dinero surge ya en tiempos muy primitivos. Así, mientras que en la historia judía más antigua el dinero aparece como medio de pago para las mujeres y los castigos, las donaciones al templo han de hacerse siempre «in natura». De este modo, por ejemplo, el que, a causa de la gran distancia que ha de recorrer hasta llegar al santuario, traiga su décimo en dinero, tiene que cambiar éste de nuevo en mercancías en el mismo lugar, lo que también se corresponde con el hecho de que en el santuario de Delfos, consagrado desde la antigüedad, durante mucho tiempo, se siguió contando en bueyes, como única unidad monetaria. Entre las asociaciones medievales de oficiales, las hermandades, que eran las más antiguas y perseguían fines eclesiásticos, fijaban en cera las penas por los delitos aislados (a fin de fabricar cirios), mientras que las sociedades seculares solían hacerlo en dinero. Este es, también, el significado de la determinación israelita antigua de que los animales domésticos robados se deben reemplazar por su número duplicado, pero que si ya no se encuentran «in natura» y, por lo tanto, se han de representar por una cantidad de dinero, ésta ha de ser cuatro o cinco veces el valor de aquéllos, puesto que solamente una pena monetaria desproporcionadamente alta puede sustituir a una penitencia «in natura». Aunque en Italia hacía ya mucho tiempo que el dinero metálico había sustituido al ganado como forma monetaria, todavía, durante un largo período, las multas se siguieron calculando, al menos formalmente, en ganado. Entre los checos, a comienzos de nuestro cómputo histórico, el ganado

constituyó un medio de pago y durante mucho tiempo después siguió sirviendo como designación de la expiación por homicidio. Entre esta serie de fenómenos puede contarse, también, que aunque el dinero de conchas había desaparecido ya de la circulación entre los indios de California, seguía siendo la ofrenda que se ponía en las tumbas de los muertos para los campos de caza del más allá. En todas estas determinaciones es la coloración religiosa de la penitencia o del pago en general la que, ya en estos estadios arcaicos, hace ver que el dinero corriente es inapropiado para su carácter sagrado, con lo que desemboca en el mismo desclasamiento del dinero, como aquel otro movimiento recíproco que, en un escalón posterior, separa cada vez más el valor del dinero del valor del ser humano y, con ello, representa uno de los momentos más importantes en la evolución del dinero. Basta con señalar aquí una manifestación en este sentido: la prohibición medieval de los intereses descansaba sobre el presupuesto de que el dinero no es ninguna mercancía; por el contrario, a diferencia de ésta, aquél no es fructífero o productivo y, por lo tanto, es pecaminoso hacer pagar una cantidad por su empleo, como si fuera una mercancía. Esta misma época, sin embargo, no consideraba impío en absoluto tratar a un ser humano como si fuera una mercancía. Si se compara esto con las concepciones teóricas y prácticas de la época contemporánea, tal comparación establecerá con claridad cómo los conceptos del dinero y del ser humano se mueven en direcciones opuestas en sus respectivas evoluciones, oposición que sigue siendo la misma tanto si estas direcciones coinciden como si divergen en relación con un problema concreto.

Frente al distanciamiento entre el valor de la personalidad y el del dinero, expresado en la reducción de la pena monetaria al castigo mínimo, se da, también, un movimiento recíproco. La reacción legal, que pretende subsanar la injusticia y el agravio que uno infiere a otro, cada vez se limita más a aquellos casos en los cuales el interés del perjudicado se puede expresar en dinero. Cuando pasamos revista a la serie de estadios culturales, este hecho se produce con menos frecuencia en los escalones inferiores que en los escalones intermedios, y en éstos con más frecuencia, también, que en los superiores. Ello se manifiesta de modo especialmente claro donde las circunstancias urbanas, frente a las agrarias, permiten una importancia creciente del dinero, mientras que el nivel general de ambas sigue siendo relativamente bajo:

así, en la Arabia actual, se da la venganza de la sangre entre los habitantes del desierto, mientras que en las ciudades se paga el rescate de la sangre. La vida urbana, más interesada en la economía, tiene tendencia a equiparar a un ser humano con una cantidad de dinero. En qué medida se acentúa esto, reconociendo al perjuicio mensurable en dinero un derecho especial a la expiación jurídico-penal, se ve con mayor claridad en el concepto del fraude, que solamente se puede fijar inequívocamente en un orden vital basado específicamente en el dinero. El código penal alemán únicamente considera como fraude punible cuando alguien comete una impostura «con el fin de procurarse a sí mismo o a otro un beneficio ilícito». Una investigación de los otros casos en que este código castiga las imposturas fraudulentas únicamente da como resultado dos o, todo lo más, tres casos en los cuales el perjuicio individual del defraudado proporciona motivo para la pena: la seducción de una doncella bajo falsa promesa de matrimonio, la conclusión del matrimonio bajo silencio culpable de impedimentos del mismo y la denuncia falsa premeditada. Si se examinan los otros casos en que se prescribe una pena por las ventajas fraudulentas, se ve que son aquellos en que no aparece perjudicado ningún interés personal, sino, fundamentalmente, tan sólo el estatal: perjurio, falsificaciones electorales, excusas falsas de jurados y testigos, falsificación de nombres y títulos en la declaración ante funcionarios competentes, etc.; incluso, en este caso del interés estatal, la pena en sí o, por lo menos, su cuantía, está vinculada al hecho de que el delincuente está movido por un interés económico. Así, por ejemplo, la falsificación de pasaportes y libretas de servicio es punible a condición de que haya tenido lugar con el fin de un beneficio económico; de modo especialmente característico, la falsificación de la situación personal (la sustitución de los hijos) se castiga con prisión de tres años, pero si «el delito se cometió con intención de lucro», se pena con presidio de hasta diez años. Igual que, sin duda, puede darse una sustitución infantil por razones mucho más inmorales y delictivas que el afán de lucro y, así, el delincuente padece una pena menor, porque no le movía ningún interés económico, tampoco hay duda, en general, de que una cantidad innumerable de fraudes puede destruir la felicidad, la honra y todos los bienes de los hombres, sin provocar castigo ninguno como no sea que el delincuente haya buscado un «beneficio económico». Al incluir el interés económico de modo directo

en el concepto del fraude, la práctica penal ha conseguido aquella simplicidad y claridad que es propia de toda reducción a dinero, pero a costa de dejar muy insatisfecho el sentimiento de la justicia. De toda la serie de perjuicios que alguien puede padecer por medios fraudulentos, únicamente los que se pueden expresar en dinero son susceptibles de tratamiento penal y, de este modo, tan sólo ellos son los que reclaman una expiación desde el punto de vista del orden social. Como quiera que el fin de la ley ha de ser castigar toda destrucción fraudulenta de valores personales, aquélla únicamente puede partir del supuesto de que todos los valores que es posible destruir de este modo poseen un equivalente en dinero. Vuelve a aparecer aquí la idea del rescate de la sangre, aunque en una forma rudimentaria. De acuerdo con esta idea, una destrucción de un valor personal se ha de compensar por medio de una entrega de dinero al perjudicado, lo que implica el presupuesto de que tal valor es reducible a dinero. El derecho penal moderno no admite la consecuencia de que el perjuicio fraudulento quede suficientemente expiado por medio de una entrega de dinero del delincuente al perjudicado, pero permite que subsista la idea, relacionada con el objeto del delito, de que todo valor que se puede perder mediante fraude, ha de representarse por medio de una cantidad de dinero.

Si la necesidad de claridad de la norma jurídica ha llevado a esta limitación asombrosa de considerar como valores personales que se han de proteger contra el fraude aquellos que se pueden expresar en dinero y de reducir, por tanto, los otros *a quantités négligeables,* lo mismo ha sucedido con el Derecho civil. El perjurio y el engaño, que pueden ocasionar a una persona las incomodidades y pérdidas mayores imaginables, no la facultan, según el Derecho alemán, a ningún tipo de reclamación en contra del perjudicador, si no está en situación de demostrar el valor monetario del perjuicio sufrido. Basta con mencionar algunos casos que los mismos juristas han señalado: el inquilino, a quien el casero niega acceso al jardín, a pesar del derecho contractual de uso compartido; el viajero, a quien el hotelero niega la pensión que le prometiera por escrito; el director de una escuela, en la cual un profesor se niega a cumplir su contrato, sin estar en situación de encontrar un sustituto. Por más que su derecho a compensación de daños es claro como la luz del Sol, ninguna de estas personas está autorizada a reclamarlo porque su perjuicio no se puede equiparar con una suma concreta. ¿Quién estaría dispues-

to a establecer el equivalente al céntimo de aquellas incomodidades y perjuicios? Si esta determinación no se produce, los daños en cuestión pasan a ser *quantités négligeables* para el juez; es decir, que, para él, carecen de existencia. En una cantidad enorme de relaciones vitales, el perjudicado carece absolutamente de derechos; carece tanto de la satisfacción moral de ver a su perjudicante procesado penalmente, como de la económica, de exigir una compensación por sus daños y molestias. Como quiera, sin embargo, que la pretensión del Derecho es asegurar todos los bienes del individuo en contra de perjuicios ilegales, y que esta garantía no alcanza a una gran cantidad de bienes por cuanto su valor no se puede sustanciar en dinero, la consecuencia de esta concepción jurídica es que todos los bienes personales poseen una equivalencia en dinero, con excepción, naturalmente, de la integridad de la persona y, en algunos casos, del matrimonio, que también está garantizado por el Derecho. La gran simplificación y unificación del sistema jurídico que acarrea esta reducción al interés monetario, en unión con su dominio fáctico, ha llevado a la ficción de su predominio indiscutible, lo que se corresponde, también, con la indiferencia práctica manifiesta en otras esferas, frente a valores que no se pueden expresar en dinero y que, sin embargo, teóricamente ,son los más elevados.

Resulta interesante comprobar cuán distintamente actúa, a este respecto, el Derecho romano del período medio. La condena en dinero que éste establecía en el proceso civil era una multa que, por encima del valor del objeto, se pagaba al perjudicado, a fin de compensarle por la astucia o la maldad que el acusado le había hecho padecer. El depósito denegado con malicia, la retención de los dineros pupilares por parte del tutor, etc., no solamente se sustituían, sino que, en ciertas circunstancias, el juez y, a veces, también el acusador, estaban facultados para determinar una compensación por daños, no por los perjuicios objetivos, que se podían expresar de modo inmediato en dinero, sino por la violación maliciosa de la esfera legal personal en sí. Así, en este caso, puede verse cómo los valores personales, que el Derecho ha de proteger, no están limitados por el valor en dinero de su objeto, sino que su violación supone una penitencia que ha de pasar por encima de éstos; sin embargo, esta penitencia se cumple mediante la entrega de una cierta cantidad de dinero y, así, el perjuicio sufrido más allá del interés económico y

objetivo acaba siendo sustituido, en último término, por dinero. En este caso, pues, el dinero cumple una función inferior por un lado y superior por el otro a la que cumple en las circunstancias actuales. Precisamente por ello, las circunstancias actuales muestran una combinación de las dos direcciones en que la cultura creciente impulsa al dinero: por un lado, prestan a éste la importancia necesaria para convertirse en el alma terrena del cosmos de intereses objetivos y, gracias a este impulso, que le ayuda a superar sus propios límites, pasa a predominar sobre los valores personales; por otro lado, la cultura aleja al dinero de los valores, hace incomparable su importancia con la de cualquier cosa personal y obliga a reprimir los valores personales, antes que darles una equivalencia en dinero. La insatisfacción del sentimiento jurídico inmediato, que se encuentra detrás de aquellas circunstancias del Derecho romano, por medio del resultado momentáneo de la conjunción de estos motivos, no debe impedir el conocimiento de que se trata realmente de la combinación de tendencias culturales muy avanzadas que muestran la oposición e irreconciliabilidad de sus direcciones en la deficiencia y la inadecuación de muchos fenómenos en los que ambos se manifiestan al mismo tiempo.

La evolución de las circunstancias antiguas, en las cuales la totalidad del ser humano se equiparaba con una cantidad de dinero, encuentra algunas analogías en una especial que se relaciona con la compra de la mujer por dinero. Es suficientemente conocido el matrimonio por compra, su extraordinaria frecuencia en el pasado de los pueblos avanzados y en el presente de los menos civilizados, así como la multiplicidad de sus variaciones y formas. De lo que se trata aquí es del proceso de razonamiento que tolera estos hechos, en función de la esencia del valor que se compra. El sentimiento de deshonra que provoca en el hombre moderno la compra de una persona mediante dinero o un valor equivalente no siempre se justifica en relación con las condiciones históricas anteriores. Más arriba hemos visto que mientras la persona se encuentra directamente inmersa en la colectividad y mientras, por otro lado, el dinero no se ha generalizado en un carácter absolutamente incoloro, ambos se encuentran próximos, por así decirlo y la dignidad personal de los germanos antiguos no ha padecido por el hecho de que el rescate de la sangre se expresara en dinero. Lo mismo sucede con la compra de las mujeres. Las investigaciones etnológicas demues-

tran que la compra de mujeres no se limita tan sólo, o preferentemente, a los escalones más bajos del desarrollo cultural. Uno de los especialistas más conocidos en este terreno ha puesto de manifiesto que los pueblos incivilizados, que no conocen el matrimonio de compra, suelen ser, por lo general, razas muy brutales. Si en las circunstancias culturales más avanzadas la compra de la mujer puede parecer deshonrosa, en los menos avanzados puede resultar de mucho realce, y ello por dos razones: En primer lugar, la compra de la mujer nunca se produce, al menos que sepamos, según las formas de la economía individualista, sino que, incluso en los pueblos cuya situación jurídica es más primitiva, aquella compra está determinada por formas y fórmulas, consideración de los intereses de la familia y convenciones exactas sobre el tipo y la cantidad del pago. La misma conclusión de la compra implica un carácter social muy claro; basta con recordar que el novio está facultado para reclamar una contribución de cada miembro de la tribu, para atender al precio de la novia y que esta cantidad se suele repartir entre la tribu de la última igual que, por ejemplo, entre los árabes, el dinero de rescate por un homicidio es pagado por toda la cábila o la tribu del homicida. En una tribu india, el pretendiente que únicamente posee la mitad del precio de la novia, tan sólo consigue una «mitad de matrimonio», esto es, que en vez de llevarse a la mujer como esclava a su casa, ha de vivir como esclavo en la casa de ella, hasta que haya pagado la totalidad del precio exigido. En muchos lugares donde se dan condiciones de matriarcado y de patriarcado al mismo tiempo (esto es, que el hombre pasa a la familia de la mujer, pero también la mujer a la familia del hombre), suele suceder que el orden patriarcal no se aplica sino después del pago del precio; el pobre ha de adaptarse al matriarcado. Por supuesto, todas estas negociaciones atentan contra la individualidad de las personas y de sus relaciones. Y, con todo, la organización del sistema matrimonial, como se da en el matrimonio de compra, supone un progreso increíble frente a las circunstancias más primitivas del matrimonio de rapto o frente a las relaciones sexuales absolutamente primitivas que probablemente, sin producirse en promiscuidad completa, sí carecían de la restricción normativa que ofrece la compra socialmente regulada. La evolución de la humanidad pasa siempre por momentos en los que la opresión de la individualidad constituye un punto inevitable de transición para su libre expansión posterior, donde

la mera exterioridad de las relaciones vitales es la escuela de la intimidad y donde la configuración violenta ocasiona una concentración de fuerzas que, luego, manifiestan la peculiaridad personal. Vistos desde la perspectiva de la individualidad en su pleno desarrollo, estos períodos parecen brutales y sin dignidad, pero no solamente echan la simiente positiva del desarrollo posterior, sino que son, en y para sí, manifestaciones del espíritu en su dominio organizativo sobre los impulsos que fluctúan por encima de las materias primas, actividades de la racionalidad humana específica, que se da a sí misma las normas de la vida —por muy brutal, superficial y estúpida que ésta sea— en lugar de admitirlas impuestas por las fuerzas naturales. Hoy hay individualistas extremos que, sin embargo, son partidarios prácticos del socialismo, porque consideran a éste como la preparación inexcusable y la escuela, por dura que sea, de un individualismo adecuado y justo. De este modo, aquel orden relativamente fijo y el carácter esquemático del matrimonio de compra constituyen un primer intento, violento y antiindividualista, de regular de algún modo las relaciones matrimoniales, probablemente tan apropiado para aquellos escalones primitivos como las formas matrimoniales individuales lo son para los más avanzados. Tal importancia para la organización social aparece ya en el cambio de la mujer que, en su calidad de intercambio natural, puede considerarse como un estadio previo de la compra de la mujer. Entre los Narinieri de Australia, el único matrimonio válido y legal es el que se da por medio del intercambio de las hermanas de los hombres. Si, en lugar de esto, una muchacha se escapa con su propio elegido, no solamente desciende en su posición social, sino que pierde el derecho a la protección que está obligada a proporcionarle la tribu en que nació. Así, vemos con claridad la significación social de esta forma de matrimonio tan claramente antiindividual. La tribu ya no protege a la muchacha y rompe sus relaciones con ella, porque no ha recibido ningún valor en reciprocidad.

Aquí aparece ya la transición hacia el segundo motivo, culturalmente superior, del matrimonio de compra. El hecho de que las mujeres sean un objeto beneficioso de posesión y de que, para su consecución, se realicen sacrificios, hace que se las considere como algo valioso. También se ha dicho que, en todas partes, la posesión origina el amor a la posesión. No es solamente que se realicen sacrificios para conseguir lo que se quiere, sino, tam-

bién, por el contrario, que se quiere aquello por lo que se hacen sacrificios. Si el amor materno es un motivo que justifica los sacrificios infinitos por los hijos, los esfuerzos y cuidados que la madre dedica al hijo, constituyen, asimismo, un vínculo que la liga más estrechamente con éste, por lo que también se explica que los niños enfermos o los que, en general, son más débiles, exigen una entrega mayor de parte de la madre que, a su vez, les ama más apasionadamente. La Iglesia no ha retrocedido jamás en reclamar de nosotros los sacrificios mayores por el amor de Dios, puesto que sabe que, cuanto mayor es nuestro sacrificio, cuanto mayor es el capital que, por así decirlo, hemos invertido en ello, tanto más sólida e íntimamente estamos unidos a un determinado principio. Por lo tanto, por más que la compra de la mujer manifiesta claramente su opresión, su explotación y su cosificación, a través de ella, la mujer gana en valor, al menos, para el grupo parenteral, que ha recibido el precio de la compra y para el hombre para quien representa un sacrificio relativo y que, en consecuencia, ha de tratarla con consideración. Para las concepciones más evolucionadas, esta acción sigue siendo bastante miserable e, incluso, los otros momentos deshonrosos, que acompañan a la compra de la mujer, pueden contrarrestar aquella ventaja en tal medida que la posición de la mujer aparezca como la más esclava y la más digna de lástima. Con todo, no por ello deja de ser verdad que la compra de la mujer ha puesto claramente en evidencia cómo las mujeres tienen cierto valor, y ello dentro de la doble conexión psicológica de que no solamente se paga por ellas, pues tienen cierto valor, sino que tienen cierto valor, pues se paga por ellas. Por este motivo, resulta comprensible que, en ciertas tribus americanas, la entrega de una doncella sin precio se vea como una gran disminución de su valor y del de su familia, de modo que hasta sus hijos se consideran bastardos.

Aunque la compra encierra siempre una tendencia polígama y, por lo tanto, un desclasamiento de la mujer, por otro lado, la necesidad de la entrega del dinero pone ya una frontera a estas tendencias en la mayoría de los casos. Del rey danés pagano Frotho se dice que promulgó una ley prohibiendo a los rutenios, vencidos en combate, otras formas matrimoniales que no fueran las de la compra de la mujer; de esta manera, el rey buscaba poner término a las costumbres morales licenciosas en existencia, puesto que consideraba la compra como un afianzamiento de la constancia. Por este camino de contener las ten-

dencias polígamas, de las que tan cercana se encuentra, la compra tiene que llevar a una valoración superior de la mujer que se posee; puesto que, como se deduce inmediatamente de la necesidad del pago, la constancia no es solamente el resultado de la valoración de la mujer, sino que, también, a la inversa, la valoración es la consecuencia de una constancia que aparece de otra manera. Por esta razón, resulta de la mayor importancia que la diversidad de los precios —tanto de los que están fijados socialmente como de los que se acuerdan por medio de los tratos individuales— expresen, también, la diversidad del valor de las mujeres. Entre las mujeres de los cafres, el hecho de la venta no se considera como si fuera una deshonra; por el contrario, las doncellas están orgullosas de ello y, cuantos más bueyes o vacas han costado, en tanto mayor aprecio se tienen. Se puede observar que una categoría de objetos despierta una conciencia de valor más específica cuando cada uno de ellos se ha de valorar por separado y las diferencias en el precio obligan a experimentar de modo nuevo y agudo el hecho del valor; mientras que, en otros estadios de valor, como en lo relativo al rescate de la sangre, es precisamente la igualdad de la compensación la que hace aumentar la importancia objetiva del valor recíproco. De esta manera, la compra de la mujer contiene un medio primero, aunque extraordinariamente primitivo, para asegurar el valor individual de cada mujer y —gracias a aquella regla psicológica de los valores— también el valor de las mujeres en general. Incluso donde se compra la mujer como una esclava es probable que se dé una variación mayor de sus precios que entre los de los esclavos masculinos. El esclavo, que no es más que una mera bestia de labor, alcanza, aproximadamente el mismo precio convencional según las edades (en la antigua Grecia y en Irlanda, tres vacas), mientras que la esclava que, además de trabajar, sirve para otros fines específicos, cambia de valor, según sus atractivos personales, por más que no se debe creer que la influencia de esta circunstancia estética haya sido muy importante en los pueblos primitivos. En todo caso, dentro de la compra de la mujer, evidentemente, el escalón más bajo es aquel en que, por acuerdo, se fija el mismo precio para todas, como sucede en algunas parte de Africa.

Lo que sí se puede observar con entera claridad en todos estos casos es que se trata a la mujer como un mero género, como un objeto impersonal, lo que, a pesar de todas las restricciones cita-

das más arriba, es el signo característico del matrimonio de compra. Por ello, entre ciertos pueblos, especialmente en la India, la compra de las mujeres se considera como algo insultante y, en otras partes, aun teniendo lugar, no se menciona por su nombre y el precio se considera como si fuera un regalo voluntario para los padres de la novia. Aquí se manifiesta la diferencia entre el dinero propiamente dicho y las contraprestaciones de otro tipo. Se sabe, por ejemplo, que los lapones dan a sus hijas a cambio de regalos, pero no consideran honorable admitir dinero en contraprestación. Si se consideran todas las demás condiciones, muy complicadas, de las que depende la posición de la mujer, parece como si la compra por dinero, propiamente dicha, las rebajara mucho más que la entrega a cambio de regalos o de prestaciones personales del solicitante a los padres de la novia. Debido a la mayor indeterminación de su valor y a la libertad más individual de su elección (aunque no sea más que por la convención social que así lo exige), el regalo contiene un factor más personalizado de lo que contiene la cantidad de dinero, con su objetividad despiadada. El regalo, además, constituye el puente que conduce a aquella forma más avanzada, que acaba en la dote, por la cual a los regalos del pretendiente se responde con regalos de los padres de la novia. De esta manera se rompe, en principio, el carácter incondicional de la disposición sobre la mujer, puesto que el valor, que ha adquirido el hombre, también encierra una obligación determinada; el hombre ya no es el único que da la prestación, sino que también la otra parte tiene un cierto derecho de reclamación. Asimismo, se ha asegurado que la consecución de las mujeres por medio de prestaciones laborales representa una forma matrimonial superior que la que se da a través de la compra directa. Parece, incluso, que aquella forma es la más antigua y la menos cultivada, lo que, por otro lado, no impediría que fuera unida con un tratamiento mejor de las mujeres; puesto que es precisamente la economía monetaria avanzada la que ha hecho empeorar notablemente la situación de aquéllas, como la de todos los débiles. Entre los pueblos primitivos actuales podemos encontrar las dos formas en coexistencia. Este último hecho demuestra que no hay una diferencia esencial en el tratamiento de las mujeres, por más que, en conjunto, la prestación de un valor tan personal como es un servicio, tiene que situar la consecución de la mujer en un orden muy distinto de la de un esclavo, igual que su compra por dinero o por un valor monetario sustancial. Con-

viene recordar aquí, también, que la reducción y la deshonra del valor humano, producidas por esta forma de compra, resultan menores cuando las cantidades de compra son muy elevadas. Puesto que, en cantidades muy elevadas, el valor monetario posee una peculiaridad que le colorea de modo individual e inconfundible y que, de este modo, le convierte en equivalente más apropiado de los valores personales. Entre los griegos de los tiempos heróicos se producen regalos del novio al padre de la novia, que no parecen representar una compra propiamente dicha al tiempo que la posición de las mujeres es especialmente cómoda. Hay que recordar, sin embargo, que estas donaciones eran muy elevadas. Aunque el intercambio de la intimidad o la totalidad de los seres humanos por dinero resulta degradante, algunos ejemplos que aportamos a continuación demuestran que, cuando la cantidad de dinero en juego es extraordinariamente elevada, puede constituir un equivalente, especialmente en relación con la posición social de la persona en cuestión. Así, sabemos que Eduardo II y Eduardo III entregaban a sus amigos como garantía del pago de sus deudas y que, en 1340, el mismo arzobispo de Canterbury iba a ser enviado a Brabante, como fiador, sino como fianza, de las deudas del rey. La magnitud de las sumas de que aquí se trataba impedía, en principio, la degradación que este empleo de personas por dinero hubiera producido, si se hubiese tratado de bagatelas.

La transición desde el principio del matrimonio de compra, que ha existido en algún momento entre la mayoría de los pueblos a su opuesto, el principio de la dote, probablemente se ha dado, como ya se ha dicho, a través de la costumbre de que los padres entregaban a la novia las ofrendas del novio para asegurar, así, a aquélla una cierta autonomía económica; la provisión de la novia por parte de los padres subsistió y evolucionó; aun cuando aquello que le dio origen, esto es, la cantidad de compra pagada por el novio, había caído en desuso. No nos interesa seguir aquí esta evolución, imperfectamente conocida; pero sí se puede afirmar que la generalización de la dote comienza con el aumento de la economía monetaria, del modo siguiente: en las circunstancias primitivas, donde domina la compra de la mujer, ésta no es solamente una bestia de labor —lo que, en la mayoría de los casos, sigue siendo, también, más tarde— y, además, su trabajo tampoco es «hogareño» en el sentido específico en que lo es el de la mujer en la economía monetaria que, en lo esencial,

ha de organizar el consumo de lo que gana el marido. En aquella época, la división del trabajo no estaba tan avanzada, y la mujer participa inmediatamente en la producción, por lo que, para su poseedor, representa un valor económico mucho más evidente de lo que representaría con posterioridad. Aun en una época muy posterior se afirma esta conexión: mientras Macaulay consideraba como una prueba de la bárbara degradación del sexo femenino el hecho de que las mujeres fueran las responsables principales del trabajo agrícola en Escocia, un conocedor de esta materia ha asegurado que era esto precisamente lo que les daba una cierta independencia y un cierto prestigio entre los hombres. A ello se añade que, en las circunstancias primitivas, los hijos constituyen un valor económico directo para el padre, mientras que, en las más desarrolladas, no suelen ser más que una carga económica. El propietario originario, el padre o la tribu, no tienen razón alguna para desprenderse de este valor sin indemnización. En esta situación, la mujer no solamente gana su propio sustento, sino que el hombre puede recuperar el precio que pagara por ella deduciéndolo de modo inmediato de su trabajo. Todo ello cambia una vez que la economía pierde su carácter familiar y el consumo supera la limitación de la producción propia. De este modo, los intereses económicos, considerados desde la perspectiva doméstica, se dividen en dos direcciones: una centrífuga y otra centrípeta. Por intermedio del dinero, la producción para el mercado y la producción para el hogar comienzan a desplegar sus contradicciones y, así, también, a introducir una mayor división del trabajo entre los sexos. Debido a causas bastante claras, a la mujer corresponde la actividad orientada hacia dentro, mientras que al hombre corresponde la que está orientada hacia fuera y la primera se convierte progresivamente en administradora y gastadora del producto del trabajo del segundo. De este modo, el valor económico de la mujer pierde su sustancialidad y visibilidad y ésta aparece ahora como la sostenida, la que vive del trabajo del hombre. Así, pues, no solamente desaparece la causa que justifica que se pida, y se otorgue, un precio a cambio de ella, sino que, además, al menos para la forma de consideración más superficial, es un peso que el hombre se echa encima y por el que ha de cuidar. Así se crea el fundamento de la dote que cada vez se va generalizando más, a medida que se separan las actividades del hombre y la mujer en el sentido apuntado más arriba. En un pueblo como el de los

judíos, en el que, en razón de un temperamento inquieto y de otras circunstancias, los hombres se han de mover mucho, mientras que, en necesaria correspondencia, las mujeres están más ligadas al hogar, encontramos ya la dote, como mandato legal, antes de la economía monetaria evolucionada que, a su vez, ha de conducir a este mismo resultado. Esta economía es la que proporciona la posibilidad de la producción de aquella técnica objetiva, aquella extensión, aquella riqueza de relaciones y, al mismo tiempo, aquella parcialidad de la división del trabajo, por medio de las cuales se divide el estado de indiferencia primitivo en intereses domésticos e intereses de economía exterior, lo que exige un sujeto económico distinto para cada uno de ellos. No puede haber duda alguna acerca de quién haya de ser lo uno y quién lo otro entre el hombre y la mujer y con menos motivo cuando sabemos que, de este modo, el precio de la novia, por el que el hombre compra la fuerza productiva de la mujer, ha de ceder el sitio a la dote, que le compensa por el mantenimiento de la esposa no productiva o que ha de garantizar a ésta una independencia y seguridad al lado del marido productor.

A través de esta conexión estrecha que la dote tiene en la economía monetaria con la totalidad de la institución matrimonial —ya para asegurar la posición del marido, ya para asegurar la de la mujer—, resulta comprensible, por último, que, tanto en Grecia como en Roma, la dote fuera el signo distintivo de la esposa legítima, en contraposición a la concubina, que carece de todo derecho sobre el hombre, de tal forma que ni éste tiene por qué buscar una compensación por ella, ni ella ha de precaverse en el caso de incumplimiento del hombre. Y ello nos lleva, también, a la prostitución, que da una dimensión nueva a la importancia del dinero en las relaciones entre los sexos. Mientras que, dentro de la relación matrimonial, todas las ofertas del hombre por la mujer o a la mujer misma —así, por ejemplo, el regalo de tornaboda, o el «pretium virginitatis»—, tanto pueden ser regalos naturales como monetarios, la entrega extramatrimonial por la que se paga algún precio, corresponde, por lo general, a la forma monetaria del mismo. Tan sólo la transacción con el dinero conlleva aquel carácter de relación absolutamente momentánea, que no deja huellas y que es propia de la prostitución. Con la entrega de dinero, el hombre se ha liberado por completo de la relación y da cuenta más radical de ella que con la entrega de cualquier otra sustancia cualificada, en la que, por razón de

su contenido, su elección y su utilización, se mantiene un halo de la personalidad oferente. La concupiscencia, encendida y apagada en un momento, a la que sirve la prostitución, solamente se puede equiparar con un equivalente en dinero, que no vincula a nada, siempre está a disposición y siempre, también, resulta bien recibido. El dinero no es jamás mediador adecuado para una relación entre seres humanos que, por razón de su esencia, precisa de la duración y la sinceridad interna de las fuerzas vinculantes, cual es el caso de la relación amorosa auténtica, por rápidamente que se rompa; el dinero, en cambio, proporciona el servicio más perfecto, objetiva y simbólicamente en el caso del placer comprado, que rechaza toda relación que trasciende el momento y el impulso puramente sensorial, puesto que, al ser entregado, se separa por completo de la personalidad e ignora cualquier consecuencia posterior; al pagar con dinero, el hombre ha terminado definitivamente con el asunto, tan definitivamente como con la prostituta, después de la satisfacción requerida. Como quiera que la relación entre los sexos dentro de la prostitución está limitada de modo inequívoco al acto carnal, éste se degrada, también, al puro contenido de la especie; aquella relación consiste en lo que todo ejemplar de la especie puede dar y recibir, en aquel punto en el que las personalidades más opuestas parecen encontrarse y las diferencias individuales parecen dejar de existir. La contrapartida económica de este tipo de relaciones es el dinero que, al encontrarse más allá de toda determinación individual, implica, al mismo tiempo, el tipo genérico de todos los valores económicos, la representación de todo aquello que es común a los valores individuales. Así, también, por el contrario, en la esencia del dinero se experimenta algo de la esencia de la prostitución. La indiferencia con que aquél se presta a todo tipo de empleo, la infidelidad con la que se separa de cada sujeto, porque no estaba vinculado a ninguno, la objetividad, que excluye toda relación íntima y que le da su carácter de puro medio, todo esto justifica una analogía adecuada entre el dinero y la prostitución. Frente al mandato moral de Kant de que nunca hay que utilizar a un ser humano como mero medio, sino reconocerle en todo momento como fin, la prostitución muestra el comportamiento absolutamente opuesto y ello en relación con las dos partes que intervienen. De entre todas las relaciones mutuas de los seres humanos, la prostitución es el caso más patente de una degradación recíproca al carácter de puro medio

y éste puede ser el elemento más fuerte y más profundo que la sitúa en conexión histórica estrecha con la economía monetaria, esto es, con la economía con «medios» en sentido estricto.

Aquí reside también la razón por la que la profunda degradación que se produce con la prostitución encuentra en el dinero su manifestación más patente. Evidentemente, el momento más bajo de la dignidad humana se alcanza cuando una mujer entrega lo más íntimo y lo más personal, que sólo debiera sacrificarse en razón de un impulso completamente individual y que, además, debiera equilibrarse con una ofrenda igualmente personal por parte del hombre —por más que ésta haya de tener una importancia distinta a la de la mujer—, a cambio de una compensación absolutamente impersonal y de carácter completamente exterior y objetivo. Aquí experimentamos la desproporción más completa y más penosa entre la prestación y la contraprestación; o, más bien, y ésta es, precisamente, la degradación de la prostitución, es decir, que rebaja de tal manera la propiedad personal y más reservada de la mujer que el valor más neutral de todos, el más alejado de todo lo personal, se considera como un equivalente adecuado de aquél. Este carácter de la prostitución debido a la compensación con dinero, afecta, también, a otras reflexiones opuestas, que se han de expresar, a fin de poner de manifiesto claramente aquella importancia del dinero.

Parece existir una contradicción entre el carácter puramente personal, íntimo e individual de la entrega sexual de la mujer y el hecho, apuntado más arriba, de que la relación meramente carnal entre los sexos es de una esencia absolutamente general y de que, en ella, como en todo lo que es universal y tenemos en común con el reino animal, se diluye toda personalidad y toda la intimidad individual. Si los hombres tienen una tendencia tan clara a hablar «en plural» sobre las mujeres, a juzgarlas en conjunto y meterlas a todas en el mismo saco, una de las razones, probablemente, es que aquello que especialmente interesa a los hombres, concretamente a los de sensibilidad brutal, en relación con las mujeres, se encuentra igual en la modistilla y en la princesa. Así, parece excluido encontrar un valor de personalidad precisamente en esta función; todas las otras, de parecida universalidad, como el comer, el beber, las actividades fisiológicas y hasta psicológicas regulares, el instinto de conservación y las funciones lógico-típicas nunca se vinculan en relación solidaria con la personalidad; jamás suponemos que nadie exprese o entregue su

parte más íntima, esencial y comprensiva, cuando está dedicado al ejercicio o manifestación de aquello que le hace indistinguible de todos los demás. Sin embargo, en la entrega sexual de la mujer encontramos, indudablemente, esta anomalía: este acto general, idéntico en todos los sectores de los seres humanos, es experimentado, al menos en el caso de la mujer, como el acto personal por excelencia, que encierra toda su intimidad. Tal cosa resulta comprensible cuando se recuerda que las mujeres están más sometidas que los hombres al tipo de la especie, pues cada tipo de hombre resulta más diferenciado e individualizado. De aquí se sigue que, entre las mujeres, lo genérico y lo personal coinciden con más facilidad; puesto que las mujeres están más estrecha y profundamente relacionadas con el origen oscuro de la naturaleza que el hombre, también su parte más esencial y personal echa raíces más poderosas en aquellas funciones naturales, universales, que garantizan la unidad de la especie. En consecuencia, se sigue que aquella unidad del sexo femenino, que diferencia poco lo que es común a todos de lo que cada uno es para sí, se ha de reflejar en una mayor unidad de la esencia de cada mujer aislada consigo misma. La experiencia parece demostrar que las fuerzas, cualidades e impulsos aislados de la mujer están conexionados psicológicamente de modo más inmediato y estrecho en ella que en el hombre, cuyas facetas esenciales se configuran de modo más autónomo, de forma que el desarrollo y el destino de cada uno es relativamente independiente de los de los demás. La esencia de la mujer, sin embargo —así cabe resumir, al menos, la opinión general sobre ella— vive mucho más bajo el signo del todo o nada, sus inclinaciones y aficiones forman asociaciones más estrechas, por lo que a ellas les resulta más fácil que a los hombres manifestar en un punto el conjunto de la esencia, con todos sus sentimientos, voliciones y pensamientos. Si esto sucede así, hay una cierta legitimidad en la suposición de que con esta función central, con la entrega de esta parte de su Yo, la mujer realmente ofrece toda su persona de modo más completo y con menos reservas de lo que hace el hombre, más diferenciado, en una circunstancia igual. Esta diferencia entre el hombre y la mujer se manifiesta, asimismo, en los estadios menos importantes de sus relaciones; hasta los pueblos primitivos especifican las penas que el novio o la novia han de satisfacer en el caso de ruptura unilateral de promesa de matrimonio, de modo que, por ejemplo, entre los Bakaks, en este caso, la novia

ha de pagar cinco florines, mientras que el novio ha de pagar diez; entre los habitantes de Bengkulen el novio que ha roto la promesa ha de pagar 40 guldas y la novia solamente 10. La importancia y las consecuencias que la sociedad atribuye a la relación carnal entre el hombre y la mujer, también tienen como presupuesto que, en el intercambio, la mujer ha entregado todo su Yo, con el conjunto de sus valores, mientras que el hombre, por su lado, únicamente ha entregado una parte de su personalidad. La sociedad niega la «honra» para siempre a una muchacha que ha caído una sola vez, la sociedad castiga más duramente el adulterio de la mujer que el del hombre, del que parece suponerse que una extravagancia puramente carnal y ocasional aún se ajusta, al menos en la parte más íntima y esencial, con la fidelidad a su mujer; la sociedad degrada insalvablemente a la prostituta, mientras que el peor de los libertinos siempre puede salir del cenagal por medio de las otras facetas de su personalidad y recuperar su perdida posición social. Así, pues, en el acto carnal en que consiste la prostitución, el hombre entrega un mínimo de su Yo y la mujer, en cambio, un máximo, no en un caso concreto, sino en todos los casos, tomados en conjunto; siendo ésta una relación que hace comprensible tanto los chulos como el amor lésbico, muy frecuente entre las prostitutas, quienes en sus relaciones con los hombres, en las cuales éstos no intervienen jamás como seres humanos auténticos y completos, experimentan un vacío y una insatisfacción espantosos, por lo que buscan un complemento a través de aquellas relaciones en las cuales, por lo menos, participan otras facetas de los seres humanos. Por tanto, ni el pensamiento de que el acto sexual sea algo general e impersonal, ni el hecho de que, visto superficialmente, el hombre participa en él de la misma manera que la mujer, puede negar la circunstancia que hemos afirmado, esto es, que la intervención de la mujer es infinitamente más personal, más esencial, más comprensiva del Yo que la del hombre y que el equivalente monetario de ella es lo más inapropiado y lo más desproporcionado que se pueda imaginar, cuya ofrenda y recepción implica la degradación más profunda de la personalidad de la mujer. Lo degradante de la prostitución entre las mujeres no reside exclusivamente en su carácter poliándrico, ni tampoco en el hecho de que la prostituta se entregue a muchos hombres; en realidad, la poliandria proporciona a veces a la mujer una preponderancia decisiva, por ejemplo, entre el grupo, relativamente

acomodado de los Nair, en la India. Lo esencial aquí no es que la prostitución implique la poliandria, sino que implica la poliginia. Esta es la que hace descender el valor de la mujer, puesto que pierde la condición de la peculiaridad. Considerada superficialmente, la prostitución reúne rasgos de poliandria con rasgos de poliginia. Sin embargo, la ventaja que tiene aquel que proporciona el dinero frente al que proporciona la mercancía, hace que sean los rasgos polígínicos, que conceden una enorme preponderancia al hombre, los que determinan el carácter de la prostitución. Incluso en las relaciones que nada tienen que ver con la prostitución, las mujeres acostumbran a considerar penoso y deshonroso aceptar dinero de sus amantes, en tanto que estos sentimientos no se extienden al caso de los regalos de objetos, mientras que, por el contrario, produce alegría y bienestar a aquéllas dar dinero a los primeros; se ha dicho que el secreto del éxito de Marlborough con las mujeres es que aceptaba dinero de éstas. Esta superioridad, ya citada, del que da el dinero, por encima del que lo recibe, superioridad que, en el caso de la prostitución, se ensancha hasta convertirse en una enorme distancia social, en este caso contrario, proporciona a la mujer la satisfacción de ver dependiente de ella a aquel a quien está acostumbrada a mirar con respeto.

Sin embargo, nos encontramos ahora con el hecho manifiesto de que, en muchas culturas primitivas, la prostitución no se considera en absoluto como algo degradante o desclasador. Del Asia antigua se dice que las muchachas se prostituyen a fin de conseguir un ajuar o una ofrenda para el tesoro del templo, como también parece que sucede entre ciertas tribus de negros, con el primero de estos fines. Las muchachas, entre las cuales, en este segundo caso, se suelen contar las hijas del príncipe, no pierden nada de la consideración pública ni tampoco parece perjudicada en modo alguno su vida matrimonial posterior. Esta diferencia fundamental con nuestra sensibilidad demuestra que los dos factores: honra sexual femenina y dinero, han de encontrarse en relaciones fundamentalmente distintas. Mientras, para nosotros, la posición de la prostitución se determina en la distancia insalvable y en la inconmensurabilidad completa de aquellos dos valores, éstos deben de estar aproximados en otro tipo de relación que nada tenga que ver con la prostitución. Ello se corresponde con los resultados a los cuales ha conducido la evolución del rescate de la sangre, esto es, la pena monetaria por la muerte de

otro ser humano. La valoración creciente del alma humana y la decreciente del dinero acaban coincidiendo en hacer imposible el rescate de la sangre. Este mismo proceso cultural de la diferenciación, que proporciona al individuo una importancia especial, una incomparabilidad y desigualdad relativas, convierte al dinero en unidad y equivalente de objetos tan opuestos que la indiferencia y objetividad, que así surgen, le hace ser cada vez más inapropiado para la igualación de valores personales. Aquella desproporción entre la mercancía y el precio, que imprime su carácter a la prostitución en nuestra cultura, no se da en las formas culturales inferiores de la misma manera. Muchos viajeros informan que, en las tribus salvajes, las mujeres suelen tener un parecido corporal y a veces espiritual con los hombres; así, a estas mujeres les falta aquella diferenciación que concede un valor no determinable en dinero a la mujer de la cultura más elaborada y a su honor sexual, aunque éstas parezcan menos diferenciadas que los hombres de su círculo cultural y más inmersas en el tipo genético. El análisis de la prostitución muestra, exactamente, la misma evolución que se puede observar en la penitencia canónica y en el rescate de la sangre: en las épocas primitivas, la totalidad del ser humano, al igual que sus valores íntimos son de carácter más bien colectivo, mientras que, por el contrario, el dinero, en cambio, a causa de su escasez y de su poca posibilidad de aplicación, es relativamente individual. La evolución de ambos es divergente, haciendo imposible la equivalencia del uno por medio del otro u ocasionando, donde tal equivalencia persiste, como en el caso de la prostitución, una terrible degradación del valor de la personalidad.

De entre el conjunto de manifestaciones relacionadas con el «matrimonio de dinero», las tres siguientes parecen importantes para la significación del dinero. Matrimonios en los cuales los motivos económicos son los últimos esenciales, se han dado en todo momento y en todo estadio cultural y, además, son especialmente frecuentes en los grupos y circunstancias primitivos, de modo que, en éstos, no suelen ser motivo de escándalo. En aquellas relaciones culturales simples no se experimenta la degradación del valor personal que hoy se atribuye a todo matrimonio que no se da por razón de las inclinaciones personales mutuas y, por lo tanto, tampoco se considera un deber de buen gusto ocultar vergonzosamente la motivación económica. La razón de esta evolución es que la individualización creciente hace

cada vez más contradictorio y más indigno entrar en relaciones puramente individuales por otros motivos que los individuales; puesto que, entre los elementos sociales del matrimonio, ya no se cuenta la elección de la persona (excepto cuando, de este modo, se expresa el pensamiento en la posteridad), sino que tal elección pertenece a la faceta individual, orientada hacia el interior, en la medida que la sociedad no impone la igualdad de clase de los cónyuges, lo cual también permite un gran margen de elección y raramente conduce a conflictos entre los intereses individuales y los sociales. En una sociedad con elementos relativamente indiferenciados, resulta también indiferente qué pareja es la que se casa y no solamente indiferente para la vida común de los cónyuges, sino, también, para la descendencia, puesto que cuando, en su totalidad, la constitución, estado de salud, temperamento, formas vitales internas y externas y direcciones del grupo coinciden, la crianza de los hijos ya no depende tan directamente de una elección difícil de una pareja de progenitores que se lleven bien y se complementen, como es el caso de una sociedad altamente diferenciada. Por este motivo, en aquella otra resulta completamente natural y adecuado determinar la elección matrimonial por otros motivos que no sean la pura inclinación sentimental individual. Esta, en cambio, ha de ser la nota característica de la sociedad muy individualizada, en la cual cada vez es más raro encontrar dos individuos que se lleven bien; la frecuencia descendente de los matrimonios, que se da en las circunstancias culturales muy refinadas, se debe, en parte, al hecho de que los seres humanos muy diferenciados encuentran extraordinariamente difícil hallar su complemento adecuado. Para saber cuándo ello sucede no poseemos más criterio y signo absolutos que la inclinación recíproca instintiva. Como quiera que la felicidad personal es un interés que, en último término, los cónyuges han de encontrar por sí solos, no habría necesidad de ocultar, oficial e hipócritamente, el motivo erótico si no fuera porque, debido a la necesidad de educar a la progenie, la sociedad ha de insistir en el predominio absoluto de aquel motivo. Puesto que, a pesar de la frecuencia con que éste engaña —especialmente en las situaciones más avanzadas, frente a cuyas complicaciones los puros instintos no suelen poder competir— y a pesar de que un resultado beneficioso también precisa otro tipo de condiciones, en realidad y en lo que a la educación de los hijos se refiere, esta elección es infinitamente superior a la basada en el dinero; en

realidad es la única correcta. El matrimonio por dinero da lugar de modo inmediato a la situación de la panmixia (29), esto es, el acoplamiento indiferenciado, sin consideración por las cualidades individuales de los cónyuges, que la biología ha demostrado como la causa de la degeneración más inmediata y peor de las especies. En el matrimonio por dinero, la unión de la pareja está determinada por un elemento que nada tiene que ver con lo beneficioso para la raza —así como, también, la consideración del dinero suele mantener alejadas a las parejas que, en realidad, debieran estar unidas—, por lo que cabe considerar a aquél como un elemento degenerativo, por cuanto que la diferenciación creciente de los seres humanos, precisamente, cada vez hace más importante la elección según inclinaciones personales. En este caso, pues, es solamente la individualización creciente dentro de la sociedad la que convierte al dinero en un mediador inadecuado de las relaciones puramente interindividuales.

En segundo lugar, se repite aquí, aunque de forma muy distinta, la misma observación válida para la prostitución, es decir, que ésta es, al mismo tiempo, poliandria y poliginia, pero que, debido a la preponderancia social del hombre, únicamente son influyentes los elementos poligínicos, es decir, los elementos que degradan a la mujer. Parece como si el matrimonio por dinero, como una prostitución crónica, hubiera de degradar continuamente a la parte ganada por medio del dinero, sea ésta la mujer o el hombre. Por lo general, sin embargo, no es éste el caso. Al casarse, la mujer entrega en la relación matrimonial el conjunto de sus intereses y energías e invierte la totalidad de su personalidad, centro y periferia, mientras que el hombre no solamente tiene un mayor margen de libertad gracias a la costumbre, sino que no entrega, en principio, en el matrimonio, la parte más esencial de su personalidad, la que ocupa la profesión. De acuerdo con las relaciones entre los dos sexos consagradas en nuestra sociedad, el hombre que se casa por el dinero no vende tanto de sí mismo como la mujer que lo hace por igual motivo. Como quiera que la mujer pertenece más al hombre que el hombre a la mujer, resulta más fatal para ella el hecho del matrimonio sin amor. Por este motivo, parece oportuno pensar —y aquí ha de aparecer la especulación psicológica en lugar de una observación empírica

(29) Del latín «miscere». Se refiere al acoplamiento casual de individuos de una población y, con ello, a la mezcla, también casual, de los rasgos hereditarios.

adecuada— que el matrimonio por dinero presenta sus formas más trágicas, en especial, si se trata de caracteres refinados, cuando lo comprado es la mujer. En este caso, al igual que en muchos otros, se revela como peculiaridad de las relaciones basadas en el dinero, el hecho de que una preponderancia ocasional de una parte lleva a su aprovechamiento más riguroso. En principio, tal es la tendencia de todas las relaciones de este tipo. La posición del «primus inter pares» se convierte fácilmente en la de un «primus» a secas; la ventaja que se adquirió una vez, cualquiera que sea el terreno en que se diera, constituye el escalón que sostiene a la siguiente, la cual aumenta la distancia entre las dos partes; la consecución de posiciones beneficiosas de privilegio suele ser tanto más fácil cuanto más elevada es la posición inicial; dicho en pocas palabras, las relaciones de preponderancia suelen desarrollarse en proporción creciente y la «acumulación de capital» como un medio de poder es, únicamente, un caso aislado de una norma general que también es válida para todas las esferas no económicas de poder. Con todo, estas esferas contienen ciertas reservas y contrapesos, que establecen los límites para el desarrollo avasallador de tal superioridad: por ejemplo, la moral, la caridad, el derecho, los límites a la expansión del poder, inherentes al carácter interno de las esferas de interés. El dinero, sin embargo, con su flexibilidad incondicional y su falta de cualidades, es lo menos indicado para ofrecer un obstáculo a esta tendencia. Cuando una relación en la que, en principio, se da preponderancia y ventaja de una de las partes, surge de un interés monetario, precisamente por este motivo, podrá desplegarse de modo más amplio, radical e incisivo en su propia dirección que si estuviera fundamentada en otros motivos, objetivamente determinados y determinantes.

En tercer lugar, el carácter del matrimonio por dinero aparece muy claramente con motivo de una manifestación peculiar: el aviso matrimonial. El hecho de que el aviso matrimonial tenga una aplicación tan reducida, limitada a la clase media puede parecer extraño y lamentable, puesto que, a pesar de toda la individualización de las personalidades modernas y de la dificultad consiguiente en la elección del cónyuge, cada ser humano, por diferenciado que sea, puede encontrar otro correspondiente en el otro sexo, con el que podría complementarse y en el que hallaría el cónyuge «perfecto». La dificultad aquí reside en saber si las personas que llevan tanto tiempo predestinadas habrán de

encontrarse. La falta de sentido de los destinos humanos no se puede mostrar de modo más trágico que en la soltería o en el matrimonio infeliz de dos seres extraños que únicamente hubieran necesitado conocerse para ganar toda la felicidad recíproca posible. No hay duda de que la difusión del anuncio matrimonial habría de racionalizar la casualidad ciega de estas circunstancias, por cuanto que la publicidad, en general, constituye uno de los vehículos culturales más importantes, que ofrece al individuo una posibilidad mayor de satisfacción de sus necesidades de la que tendría si estuviera condenado a la casualidad del hallazgo directo de su objeto. Precisamente, el aumento de la individualización es lo que hace necesario la publicidad, como ampliación del círculo de ofertas. Sin embargo, cuando entre las esferas de aquellas personalidades que, en principio, parece que más debieran depender del aviso personal, aquel aumento no aparece por parte alguna, ello debe obedecer a alguna razón positiva. Si se examinan los avisos matrimoniales que aparecen realmente, se ve que lo que suele constituir el punto central del interés, aunque esté escondido, son las circunstancias de fortuna del solicitante o del solicitado. Y ello es bastante comprensible, ya que todas las demás cualidades de la personalidad no se pueden establecer con determinación exacta o convincente en un anuncio. Ni la apariencia exterior, ni el carácter, ni la medida de la afabilidad ni la capacidad intelectual se pueden describir de modo tal que la descripción haga nacer una imagen inequívoca, que incite el interés. Lo único que, en todos los casos, se puede determinar con seguridad absoluta es la fortuna de las personas, y constituye un rasgo característico del entendimiento humano el hecho de que, entre diversas cualidades de un objeto, aquella que se puede expresar y reconocer con la mayor exactitud y seguridad es, también, la que se aprecia como la primera y más esencial objetivamente. Esta ventaja peculiar y, por así decirlo, metodológica, de la posesión del dinero, convierte el anuncio del matrimonio en algo impracticable para aquellas gentes que más lo necesitan, puesto que obliga a éstas a una confesión del interés monetario.

Por otro lado, también en el caso de la prostitución puede apreciarse el fenómeno de que, por encima de una cierta cantidad, el dinero pierde su falta de dignidad y su incapacidad para compensar valores individuales. El horror que la «buena» sociedad moderna profesa ante la prostituta es tanto más pronuncia-

do cuanto más miserable e infeliz es ésta y se va dulcificando a medida que sube el precio de venta, hasta llegar a recibir en sus salones a la actriz de la que todo el mundo sabe que es una mantenida de un millonario, aunque esta mujer puede ser más interesada, más falsa y más depravada en su interior que la prostituta callejera. Aquí influye ya el hecho general de que se deja en libertad a los grandes ladrones y se cuelga a los pequeños y que el triunfo, con independencia de su esfera y contenido, el triunfo como tal, ya inspira un cierto respeto. La razón esencial y más profunda de este fenómeno es que, a través de la cantidad exorbitante del precio de venta se ahorra al objeto la depreciación que se originaría por el hecho de la venta. En una de sus obras, en las que retrata al segundo Imperio, Zola cuenta de la esposa de un hombre de elevada posición, a la que se podía conseguir a cambio de 100.000 a 200.000 francos. Zola añade en este episodio, sin duda reflejo de un hecho real, que esta mujer se movía entre los círculos más elegantes y que, además, en la «sociedad», el hecho de ser conocido como su querido, producía un renombre especial. La cortesana que se vende por un precio muy elevado recibe, así, el «valor de lo escaso», puesto que no solamente se pagan muy alto las cosas que tienen «valor de escasez», sino que, por el contrario, éste se atribuye también a objetos que, por alguna otra razón (por ejemplo, un capricho de la moda) alcanzan un precio muy elevado. Como en muchos otros casos, los favores de cierta cortesana resultan muy codiciados y muy buscados precisamente porque ésta ha tenido el coraje de exigir precios desacostumbrados a cambio de ellos. Una base similar se da en el caso del precedente inglés, que concede una compensación en dinero al marido de una esposa seducida. Nada hay que pueda contradecir más a nuestros sentimientos que esta actitud, que rebaja al marido a la condición de chulo de su propia mujer. Lo que sucede es que estas multas son extraordinariamente elevadas: se sabe de un caso en el que la mujer había establecido relaciones con varios hombres y cada uno de éstos fue condenado a una compensación de 50.000 marcos, pagaderos al marido. Parece como si también aquí se pretendiera equilibrar con la elevación de la cantidad el carácter ínfimo del principio de compensación de este valor por medio del dinero, incluso como si, de modo muy ingenuo, se pretendiera expresar el respeto ante el marido, según su posición social, por medio de la

cantidad total; así, el autor de las cartas de Junius (30) reprocha a un juez que, en uno de estos procesos, referente a un príncipe y a la esposa de un señor, en lo relativo a la recompensa, había olvidado por completo la posición del esposo perjudicado.

Este punto de vista muestra su significación del modo más patente en la «compra» de un ser humano en el sentido más habitual del término, esto es, en el soborno, que es lo que vamos a considerar ahora en sus relaciones con los asuntos de dinero. Ya el propio robo o engaño, en razón de pequeñas cantidades, resultan más despreciables que el robo de las grandes, al menos desde el punto de vista de la moral social dominante. Esto encuentra una cierta justificación específicamente cuando se trata de personas que están en una posición económica relativamente acomodada. En este caso, pues, se llega a la conclusión de que el alma que no puede resistir una tentación tan pequeña ha de ser especialmente miserable y débil, mientras que al sucumbir a otra superior, también podría resistir a una más intensa. De modo correspondiente, el hecho del soborno —la venta del deber o de la convicción— resulta tanto más despreciable cuanto menor es la suma por la que sucede. Así, el soborno se considera como una compra de la personalidad que, a su vez, se puede clasificar, según sea «impagable», muy cara o muy barata. La valoración social, en este caso, está garantizada por el hecho de que no es otra cosa más que el reflejo de la autovaloración del sujeto. De esta relación entre el soborno y la totalidad de la personalidad se origina aquella dignidad propia que el sobornable acostumbra a conservar o, al menos, a señalar y que o aparece como deficiencia frente a las sumas pequeñas o, cuando ésta no existe, como una cierta *Grandezza*, como una superioridad del comportamiento, que parece reducir al donante a la función de un puro recipiendario. Este comportamiento exterior pretende representar a la personalidad como algo inalcanzable, fijo en sus valores y, a pesar de ser una comedia— por cuanto la otra parte acostumbra a participar en ella, como en una convención

(30) Son 69 cartas que aparecieron de 1769 a 1772 en el «Public Advertiser» de Londres, bajo el pseudónimo de Juniu's (publicadas como libro en 1772) y en las que se atacaba despiadadamente a los hombres más importantes del gobierno británico de la época: Grafton, Bedford, North, Mansfield y hasta el propio monarca, Jorge III. El autor es desconocido, aunque se suelen atribuir a Sir Philip Francia (1740-1818) o al Conde de Shelburne (1737-1805).

tácita—, irradia un cierto reflejo hacia el interior y protege al sobornable de aquella autodestrucción y autodepreciación que, de otro modo, sería la consecuencia de entregar el valor de su personalidad a cambio de una cantidad de dinero. Entre los antiguos judíos y, aun hoy, en Oriente, muchas veces la compra y la venta se producen como fórmulas de cortesía en el sentido de que el comprador ha de aceptar el objeto como un regalo. Es decir, incluso en las transacciones legítimas parece como si la dignidad peculiar de los orientales buscara ocultar el interés monetario real.

El comportamiento propio del sobornado y el hecho general del soborno quedan especialmente patentes y explícitos a través de sus manifestaciones en dinero. En principio, el dinero posibilita, mejor que cualquier otra forma de valor, el secreto, la invisibilidad y el silencio del cambio de posesión. El carácter condensado del dinero permite, con un trozo de papel, que se desliza en la mano de alguien, convertir a éste en persona rica, su falta de forma y su abstracción permiten invertirlo en los bienes más alejados y más dispares, a fin de alejarlo del conocimiento del entorno inmediato; su carácter anónimo y su falta de color hacen irreconocible la fuente de la que ha manado hasta el actual propietario; el dinero no lleva ninguna marca de origen, como, manifiesta u ocultamente, sucede con muchos objetos concretos de posesión. Mientras que la posibilidad de expresar todos los valores en dinero ofrece al negociante la visión más clara y más libre en cuanto a la situación de su propiedad, también permite una ocultación y un secreto de propiedades y transacciones, respecto a terceros, como no lo tolera jamás la propiedad extensiva. La ocultabilidad del dinero es el síntoma o la configuración extrema de su relación con la propiedad privada. El dinero se aproxima al carácter de la propiedad espiritual por cuanto que, de entre todos los bienes, es el que más se puede ocultar a los demás, como si fuera invisible o no existiera; e, igual que en la propiedad espiritual, su carácter privado y solipsista comienza y culmina en el silencio, así, también, el carácter privado e individualista del dinero tiene su expresión más completa en la posibilidad de la ocultación. Aquí reside, precisamente, un gran peligro para aquellos que aspiran a la dirección de una empresa comercial sin poder dominarla o influirla de modo inmediato. Si los ordenamientos jurídicos modernos imponen el carácter público de la contabilidad de los Estados y las sociedades anónimas, en rea-

lidad, los peligros que se trata de evitar manan, principalmente, de la forma monetaria de las actividades, de la facilidad de la ocultación, del cálculo erróneo, del empleo ilegítimo, todos los cuales constituyen peligros para los terceros que, con todo, están interesados y que únicamente se pueden evitar, en cierto modo, por medio de la publicidad de los negocios. Dentro de las relaciones del dinero, y por medio de ellas, se manifiesta una diferenciación cultural universal: lo público es cada vez más público y lo privado, más privado. Esta separación no aparece en los círculos más primitivos y más estrechos; en ellos, las circunstancias privadas del individuo no se pueden esconder, ni pueden protegerse en contra de la observación y la participación de los demás, como lo permite el estilo de la vida moderna; por otro lado, en estos círculos, los representantes de los intereses públicos suelen tener, también, proporcionadamente una autoridad mística y una posibilidad de ocultación superiores a las de los círculos más amplios donde, por medio de la extensión de su esfera de dominio, de la objetividad de su técnica, de la distancia frente a toda persona individual, se les añade una fuerza y una dignidad que permite la publicidad de su gestión. Así, la política, la administración y los tribunales pierden en secreto e inaccesibilidad, en la misma medida en que el individuo gana la posibilidad de retirarse por completo y de excluir de sus asuntos privados a todos los extraños; a fin de reconocer este paralelismo, basta con comparar la historia inglesa con la alemana, o recorrer a grandes rasgos la historia cultural de los dos últimos siglos. Incluso en la esfera religiosa se ha manifestado este proceso de diferenciación, específicamente por medio de la Reforma. Si, por un lado, la Iglesia católica oculta su autoridad en una forma mística que impera sobre el creyente de una forma absoluta, negando a éste toda posibilidad de averiguación, de crítica y de participación, por otro lado, tampoco le permite un ser-religioso-para-sí-libre, sino que se convierte en una instancia participante, que interviene en todas partes y que modela las circunstancias religiosas de aquél. La Reforma, por el contrario, dio publicidad, accesibilidad y posibilidad de fiscalización de la organización religiosa, al tiempo que rechazaba todo enmarcamiento y atrincheramiento ante los ojos del creyente singular. Este, por otro lado, obtuvo, asimismo, una libertad religiosa sin impedimentos. Su relación con Dios se convirtió en un asunto privado que él tenía que resolver únicamente consigo mismo.

Y ahora pasamos de la privaticidad y la intimidad que, por medio de la economía monetaria, es propia de las relaciones económicas, en coincidencia con las tendencias culturales generales, a la venta del ser humano, al soborno, que alcanza su forma más perfecta en la economía monetaria, debido a estas propiedades de la misma. Un soborno por medio de un lote de terreno o unas cabezas de ganado no solamente no se puede ocultar a los ojos del entorno, sino que el mismo sobornado ya no puede ignorarlo, o comportarse como si no hubiera pasado nada, como requiere la dignidad característica del soborno, que hemos explicado más arriba. Con dinero, por el contrario, se puede sobornar a alguien sin que él mismo se dé cuenta, por así decirlo. El sobornado no tiene por qué darse por enterado, puesto que el dinero no afecta a nada personal o específico en él. La intimidad, la representación ininterrumpida, el carácter intacto de las otras relaciones vitales se mantienen de modo más completo en el soborno por dinero que incluso en el soborno por medio de los favores de una mujer. Puesto que, a pesar de que éstos pueden agotarse de modo absoluto y total en un momento, de modo que, visto desde fuera, queda menos de ellos vinculado a la personalidad que del regalo en dinero, esta falta de huellas, especialmente en la faceta de las consecuencias internas, no es la misma que en el caso del soborno con dinero, ya que lo significativo en éste es que las relaciones entre los actores finalizan con la entrega y la aceptación del dinero, mientras que, en el otro caso, la excitación sensual repentina deja lugar a la aversión, al arrepentimiento o el odio, más bien que a la indiferencia. Esta ventaja del soborno por dinero está compensada por la desventaja de que, cuando no se puede conseguir ocultarlo, acarrea la degradación más evidente de la persona en cuestión. También aquí es significativa la correlación con el robo. Los criados roban dinero con mucha menos frecuencia —esto es, tan sólo cuando están muy corrompidos moralmente— que artículos alimenticios o cualquier otra pequeñez. La experiencia, en muchos casos, demuestra que los criados retroceden ante la idea de robar en dinero el mismo valor que se apropian sin reparo cuando es una botella de vino o un objeto de ornato femenino. Desde un punto de vista similar, nuestro código penal considera el hurto de pequeñas cantidades de artículos alimenticios y provisiones como una falta leve, mientras que castiga con rigor el robo de las cantidades equivalentes en dinero. Evidentemente, se presupone que, en una situación de necesidad

momentánea, la posibilidad de apropiación de un objeto de uso inmediato, presta a éste un atractivo tal que sucumbir a él es algo muy humano, que no se puede castigar duramente. Cuanto más alejado está el objeto de esta función inmediata y cuanto más largo es el camino que ha de recorrer para satisfacer la necesidad, tanto más débil resulta el atractivo y mayor inmoralidad es ceder a él. Por este motivo, según decisión de un tribunal superior, el material combustible no puede contarse entre las provisiones y su hurto, por tanto, no puede beneficiarse de las circunstancias atenuantes del robo de aquéllas. No cabe duda de que, en ciertas circunstancias, el material combustible supone una necesidad tan urgente y es tan necesario para la supervivencia como el pan. Con todo, su empleo es más mediato que el del pan, está provisto de un mayor número de escalones intermedios y, a causa de esto, puede suponerse que la persona sometida a la tentación ha tenido más tiempo para reflexionar que cuando se encuentra sometida al carácter inmediato de la tentación sensorial. El dinero es lo más alejado de este carácter inmediato del disfrute, la necesidad se une, tan sólo, a aquello que se encuentra por detrás de él, de modo que la tentación que de él irradia, por así decirlo, no aparece como un impulso natural y no se puede aducir la fuerza de ésta como disculpa por el hecho de haber sucumbido. Por esta razón, y al igual que el robo de dinero, el soborno por dinero frente al que se produce en razón de un valor que se ha de consumir en el momento, aparece como el símbolo de la disposición más refinada y fundamental de la corrupción moral, de modo que la intimidad que posibilita el dinero actúa como una especie de institución protectora para el sujeto. Por cuanto esta institución representa un tributo al sentimiento de la vergüenza, pertenece a una especie muy extendida: que a un comportamiento inmoral se añade un conjunto adicional de elementos morales, no con el fin de reducir su inmoralidad, sino, precisamente, para poder realizarla. También aquí se muestra cómo, a partir de cierto límite cuantitativo, las circunstancias del dinero cambian en su carácter cualitativo. Hay sobornos tan gigantescos que, transformando adecuadamente aquella institución protectora, renuncian a la intimidad a favor de un carácter oficial, por cuanto que, en razón de su carácter cuantitativo, no podrían mantener a aquélla. En los veinte años que mediaron, desde la atribución de la autonomía legislativa y administrativa a Irlanda y la unión con Inglaterra, los ministros

ingleses hubieron de enfrentarse con el problema realmente insoluble de organizar dos Estados distintos con una política unitaria y de mantener en armonía continua dos legislativos autónomos. La solución, al parecer, residió en la corrupción continuada: la diversidad de tendencias del Parlamento irlandés alcanzó la deseada unidad por el sencillo método de comprar los votos. Así, uno de sus admiradores más decididos decía de Robert Walpole: «Era absolutamente insobornable, pero a fin de alcanzar sus intenciones políticas, con todo lo sensatas y justas que eran, estaba dispuesto a corromper a todo un parlamento y no retrocedería ante el soborno de todo un pueblo.» En qué medida la conciencia más pura, sabedora de su moralidad, puede unir el soborno con la reprobación más apasionada de la corrupción se muestra en la expresión de un obispo florentino durante el punto más álgido de la lucha medieval contra la simonía: quisiera comprar el solio pontificio, aunque hubiera de costarle 1.000 libras a fin de poder exterminar a los malditos simoníacos. Y el ejemplo más patente de cómo las cantidades gigantescas de dinero arrebatan a la corrupción, igual que a la prostitución, su carácter deshonroso y, por lo tanto, también el secreto, se da en el hecho de que el negocio financiero más grande de la Edad Moderna fue la acumulación de los medios monetarios que Carlos V precisaba para la corrupción de los electores imperiales.

A ello hay que añadir que la elevación enorme de las sumas que hay que pagar por ciertos valores, que debían estar al margen de este comercio también suele dar una cierta garantía de que el interés público que con él se ataca no sufre grandes daños. El hecho de que los reyes ingleses vendieran los grandes cargos públicos al menos era causa de que los compradores trataran de portarse bien: así, se decía que un hombre *who had paid* £ 10.000 *for the seals was not likely to forfeit them for the sake of a petty malversation which many rivals would be ready to detect* (31). De esta forma, mientras el secreto de la corrupción, de la que hablábamos más arriba, es una institución protectora para el sujeto, en consecuencia, también la publicidad es una protección para los intereses públicos. Esta es, pues, la regulación por la cual, en cierto modo, las corrupciones resultaban legítimas, no se podían ocultar y, por tal motivo, era necesario

(31) Que ha pagado 10.000 libras por los sellos no es probable que se arriesgue a perderlos a causa de una malversación minúscula que muchos rivales estarán prestos a denunciar.

contar con ellas. Por esta razón, también, las corrupciones son más fáciles de admitir en circunstancias más simples. Se dice de Arístides que, asombrosamente, a pesar de sus poderes, murió en la pobreza. En las pequeñas ciudades-estado de la antigüedad, la falta de probidad del individuo no afectaba a los fundamentos de la comunidad, puesto que éstos eran tan sólo en parte económico-monetarios y porque las relaciones eran transparentes y sencillas, de modo que resultaba fácil volver a establecer el equilibrio entre ellas. Por esto se ha dicho que el destino de Atenas se jugaba todos los días en el Pnyx. En las relaciones modernas, muy condensadas, de la vida pública, con sus fuerzas monetarias subterráneas, que irradian en todas direcciones, la corruptibilidad de los funcionarios es un asunto mucho más condenable.

En todos los casos presentados aquí se ha tratado de la venta de valores personales, pero que no eran de carácter subjetivo, con cuya conservación —contrariamente a los valores de disfrute subjetivo— la personalidad recibe un valor objetivo en sí misma. Que el conjunto de fuerzas vitales con el que se entra en el matrimonio sigue la dirección del instinto propio; que la mujer únicamente se entrega cuando el hombre responde con un sentimiento de la misma magnitud; que las palabras y los hechos son la expresión obediente de las convicciones y los deberes, todo esto no solamente implica un valor que tenemos, sino un valor que somos. Al dar todo esto por dinero, intercambiamos el ser por el tener. Por supuesto, ambos conceptos tienen un origen común: todos los contenidos de nuestro ser se nos ofrecen como propiedad de aquel centro sin contenidos, completamente informal, que experimentamos como nuestro Yo y como el sujeto poseedor frente a todas las cualidades, intereses y sentimientos como objetos poseídos; por otro lado, como veíamos, la propiedad es una extensión de nuestra esfera de poder, una posibilidad de disposición sobre los objetos que, también de este modo, se integran en el círculo de nuestro Yo. El Yo, nuestra voluntad y nuestro sentimiento, se expresa en las cosas que posee; visto por un lado, el Yo tiene su parte más íntima en la medida en que es solamente un contenido aislado y expresable, fuera de sí mismo, como una posesión objetiva, que bedece a su punto central; por otro lado, tiene su parte exterior, en la medida en que realmente es su propiedad, en sí mismo. Al poseer el Yo las cosas, éstas son competencias de su ser que, sin cada una de éstas, sería algo distinto. Desde un punto de vista lógico y psicológico, resulta

también arbitrario pretender trazar una línea divisoria entre el ser y el tener. Si, a pesar de todo, consideramos esta división como justificada objetivamente, ello se debe a que el ser y el tener, considerados en su diferencia, no son conceptos teóricos y objetivos, sino valorativos. Cuando consideramos nuestros contenidos vitales como nuestro ser, les atribuimos un tipo y unidad de valor determinados, y otros cuando los consideramos como nuestro tener. Puesto que, si de todos estos contenidos, se considera como nuestro ser a los que se encuentran más cercanos al misterioso punto central del Yo y como nuestro tener a los más alejados, su clasificación en esta serie —que, evidentemente, excluye toda delimitación clara— únicamente puede establecerse a través de la multiplicidad de los sentimientos de valor que acompañan a los unos y a los otros. Si, en aquella venta, establecemos las proporciones entre lo que entregamos, es decir, nuestro ser, y lo que recibimos, nuestro tener, ello es únicamente una expresión indirecta de que cambiamos un sentimiento de valor intensivo, duradero y que abarca la totalidad de la vida, por uno momentáneo, inmediato y fugaz.

Si la venta de valores personales constituye una disminución del ser determinado en este sentido, lo contrario de lo que es «propio de uno», también se puede designar un ideal de personalidad en el que resulten claramente mensurables aquellas formas de comportamiento, esto es, la elegancia. Y esta claridad se deriva del hecho de que tal valor implica el criterio más radical para el dinero, de modo que, medido en relación con él, la prostitución, el matrimonio por interés y la corrupción no son más que las formas culminantes en una serie que ya comienza con las formas legítimas de la circulación monetaria. A fin de representar estas relaciones, conviene comenzar por una determinación del propio concepto de la elegancia.

La división habitual de nuestras normas de apreciación en lógicas, éticas y estéticas es, en relación con nuestro juicio real, completamente insatisfactoria. A fin de mencionar un ejemplo evidente, apreciamos la configuración aguzada de la individualidad y el mero hecho de que un alma posea en su interior una forma y una fuerza peculiares; consideramos como valiosas la incomparabilidad y la singularidad con las que una persona representa su propia idea a veces en contradicción con el bajo carácter ético y estético de tal manifestación. Mas aquí no se trata tan sólo de la mera realización de aquel sistema, sino

—

del hecho de que la formulación sistemática, como tal, es tan errónea como en el caso de los cinco sentidos o de las doce categorías kantianas del entendimiento. La evolución de nuestra especie establece de continuo nuevas posibilidades de aprehender el mundo de una forma sensorial e intelectual y, también, nuevas categorías para valorarlo. Y del mismo modo que estamos formando continuamente nuevos ideales eficaces, también la conciencia más profunda hace aparecer otros que, hasta ahora, también eran eficaces, pero inconscientes. Entre los sentimientos valorativos, con los que reaccionamos ante los fenómenos, se encuentra uno que se puede denominar la valoración de la «elegancia». Esta categoría muestra su autonomía en el hecho de que se expresa frente a las manifestaciones de tipos y valores más distintos: tanto los estados de ánimo como las obras de arte, la descendencia como el estilo literario, un cierto gusto, como los objetos en los que éste se manifiesta, un comportamiento en la cúspide de la cultura social, como un animal de una raza noble, todo ello se puede llamar «elegante» y, si existen ciertas relaciones entre este valor y los de la moralidad y la belleza, el primero permanece invariable, ya que siempre se une la misma cantidad de éste con los escalones éticos y estéticos más diversos. El sentido social de la elegancia, esto es, la posición excepcional frente a una mayoría, la reclusión de la manifestación singular en su esfera autónoma, que quedaría destruida con la intromisión de cualquier elemento heterogéneo, da, evidentemente, el tipo para la aplicación del concepto de elegancia. Los representantes externos del valor de la elegancia constituyen aquí una forma especial de la diferencia entre las esencias: la diferencia señala, por un lado, la exclusión positiva de toda trocabilidad, de la reducción a un denominador común, del «hacerse general»; por otro lado, tal diferencia no puede señalarse tanto que acabe extrayendo al elegante de su autonomía, de su reserva y su unidad armónica, reduciendo su esencia a una relación con los demás, aunque sea una relación de diferencias. El ser humano elegante es el que, siendo completamente personal, sin embargo, reserva su personalidad. La elegancia representa una combinación absolutamente peculiar de sentimientos de diferencia que descansan sobre la comparación y sobre la negación orgullosa de toda comparación. Un ejemplo muy complejo es el hecho de que la cámara de los lores se reconoce como el único juez legítimo por parte de todos los que pertenecen a ella, pero, ya en 1330 rechaza ex-

presamente la idea de que haya de juzgar a otras gentes, como los Pares, de modo que hasta la relación de poderío sobre personas de rango inferior al propio aparece como una degradación. Cuanto más domina el dinero los intereses, movilizando a las personas y las cosas, y éstas se producen por razón del dinero y solamente se valoran por intermedio de él, menos puede encontrar su realización el valor descrito de la elegancia en las personas o en las cosas. Muy diversas manifestaciones históricas expresan esta relación negativa. Las antiguas aristocracias de Egipto y la India despreciaban el tráfico marítimo y lo consideraban como incompatible con la pureza de las castas. El mar es un intermediario, como el dinero, es el medio de intercambio transformado en lo geográfico, carente de colorido por completo y, como el dinero, apto para el ir y venir de las personas más diversas. El tráfico marítimo y el tráfico monetario se encuentran en estrecha vinculación histórica y, frente a ambos, la aristocracia ha de temer una vulgarización y una generalización de su reserva y de su estricta exclusividad. Por este motivo, también, en los buenos tiempos de la aristocracia, la nobleza veneciana tenía prohibido todo comercio y únicamente en 1784 se permitió legalmente a los aristócratas la realización del comercio bajo propio nombre. Anteriormente sólo podían hacerlo como participantes secretos en los negocios de los «cittadini», esto es, únicamente de modo lejano y oculto. En Tebas se promulgó una ley según la cual tan sólo quien durante 10 años había estado al margen de toda actividad de mercado podía ser elegible para cargos públicos; Augusto prohibió a los senadores participar en negocios de arrendamiento de aduanas. Ranke define los siglos XIV y XV de la historia de Alemania como los siglos plebeyos, con lo que se refiere a las circunstancias económicas que comenzaban a imperar y cuyos representantes eran las clases que, hasta entonces, habían sido enemigas de la aristocracia. Ya a comienzos de la Edad Moderna comenzó a verse en Inglaterra que las diferencias de riqueza en las ciudades no podían crear una aristocracia tan exclusivista como las diferencias de clase que regían en el campo. El más pobre de los aprendices podía alcanzar el futuro más elevado, siempre que esto se pudiera hacer con dinero, mientras que, en el campo, una línea infranqueable separaba a la aristocracia del yeoman (32). La graduación cuantitativa infinita de la

(32) Término del inglés antiguo, probable contracción de «Young man». Originariamente designaba a un criado de un rey o un noble y, luego, evo-

posesión del dinero permite que los escalones encajen unos en otros y hace más difusa la determinación formal de las clases elegantes, que no pueden subsistir sin una determinación de los límites.

El ideal de elegancia, como el estético, cuya peculiaridad también pusimos de manifiesto con anterioridad, mantiene una actitud de indiferencia frente a la cantidad. La cuestión de la cantidad se aparta por completo de la intimidad exclusivista del valor, que tal ideal garantiza a las esencias que participan en él. La importancia puramente cualitativa que implica, resulta menos realzada cuantos más ejemplares alcanzan aquella altura. Lo decisivo aquí es que aquella importancia ha alcanzado la existencia, y el hecho de ser, por sí sola, su representante absoluta presta su carácter específico a la esencia elegante, ya sea humana o subhumana. Sin embargo, en la medida en que las cosas se consideran y se aprecian en función de su valor en dinero, se apartan de la esfera de esta categoría, su cualidad valorativa se subsume en su cantidad valorativa y aquella autonomía, aquella doble relación consigo mismo y con el exterior, que, a partir de cierto grado, consideramos como elegancia, pierde su base. La esencia de la prostitución que, asegurábamos, reside en el dinero, se comunica también a los objetos que únicamente funcionan como equivalentes monetarios e, incluso, de modo más manifiesto, porque estos objetos tienen más que perder que el dinero. La oposición más clara a la categoría de la elegancia, la generalización, es la relación más típica de las cosas en la economía monetaria, debido a que están unidas entre sí por intermedio del dinero, como si fuera una centralita de comunicaciones; todas tienen el mismo peso específico en la corriente mantenida por el dinero y, de este modo, al residir todas en el mismo plano, únicamente se diferencian por la magnitud del área de éste que cubren.

Aquí se manifiesta de modo inevitable la consecuencia trágica de toda nivelación: que más puede rebajar lo superior que elevar lo inferior. Tal cosa resulta evidente en las relaciones mutuas de las personas. Toda esfera espiritual, especialmente de carácter intelectual, en la que una multiplicidad de seres humanos encuentra unidad y comunidad, ha de estar más cerca del

---

lucionó hasta convertirse en equivalente de pequeño campesino, designando, especialmente en Inglaterra, a los agricultores que se hallaban por debajo de la nobleza rural en la escala jerárquica.

nivel del ser humano inferior que del superior, pues siempre será más fácil que éste descienda, antes de que el otro ascienda. El círculo de pensamientos, conocimientos, fuerza de voluntad y matices del sentimiento que acarrea la personalidad más incompleta, está cubierto por el círculo propio de la personalidad más completa, mientras que la situación inversa no se produce; la primera, por tanto, es común a las dos, la segunda, no; y así, con ciertas excepciones, el terreno de los intereses y acciones comunes de los elementos mejores y de los inferiores, únicamente se puede conservar a condición de que los primeros renuncien a sus ventajas individuales. A este resultado conduce, también el hecho de que incluso en el caso de personalidades muy elevadas, el nivel de su comunidad no será tan elevado como el de cada una de ellas, puesto que, incluso las virtudes más excelsas, que acostumbran a ser propias de cada uno, suelen ser muy diferenciadas, según sus distintas facetas y únicamente pueden coincidir en aquel nivel más bajo común, por encima del cual, las potencias individuales, igualmente significativas, divergerían hasta el extremo de hacer imposible el entendimiento general. Lo que es común a todos los seres humanos —desde el punto de vista biológico, los caracteres hereditarios más antiguos y, por ello, los más seguros— son, por lo general, los elementos más rudos, indeferenciados y menos espirituales.

Esta circunstancia típica, por medio de la cual los contenidos vitales han de pagar su comunidad y sus servicios al entendimiento y a la unidad con una relativa inferioridad y por medio de la cual, también, el individuo que se reduce a lo común ha de renunciar a su elevación valorativa, ya porque el otro esté más abajo que él, ya porque el otro, aunque igualmente desarrollado, ha caminado en otra dirección, aparece en las cosas igualmente que en las personas. La diferencia reside en que lo que, en este caso, es un proceso en realidad, en aquél no es un proceso en las cosas mismas, sino en representaciones de valor. El hecho de que el objeto más fino y más exquisito se pueda conseguir por dinero, igual que el más banal y el más grosero, determina una relación entre ambos que está lejos de su contenido cualitativo y que puede suponer una trivialización y un achatamiento del primero, mientras que el segundo no tiene nada que perder, aunque tampoco tiene nada que ganar. El hecho de que el uno cueste mucho dinero y el otro poco no siempre puede compensar por esto o, al menos, no en el caso de valoraciones

generales, que superan la comparación individual y tampoco sucede así en relación con el acontecimiento psicológico innegable de que las diferencias entre los objetos se ponen más de manifiesto precisamente en la comunidad del indicador del dinero. La influencia degradante del dinero aparece inequívoca en cuanto comparamos un objeto hermoso y singular, pero que se puede comprar, con otro de aproximadamente igual significación que, sin embargo, no se puede conseguir a cambio de dinero; este último objeto posee, pues, frente a nuestra sensibilidad, una cierta reserva, un carácter peculiar y un derecho de no ser medido más que de acuerdo con el ideal objetivo de sí mismo, esto es, en definitiva, posee una elegancia que le está vedada al otro. El trazo en la imagen de cada objeto, que hace de éste algo vendible, constituye también un «locus minoris resistentiae» para la cosa mejor y más exquisita, en el cual ésta no puede defenderse de la penetración de la cosa inferior que, al mismo tiempo, busca contacto con aquélla. Del mismo modo que el dinero, a pesar de no ser nada para sí, a través de esta posibilidad, consigue una plusvalía enorme, así también, por el contrario, objetos igualmente valiosos, aunque diferentes sufren una disminución de la importancia de su individualidad debido a la posibilidad de su trocabilidad, mediata o ideal. Este es, también, el motivo profundo por el que llamamos, con cierto desprecio, «moneda corriente» a ciertas formas de hablar, ciertos usos de la moda y frases musicales, etc. En este caso la circulación no solamente aparece como único punto de comparación, que da ocasión a las monedas —los objetos corrientes por excelencia— como su expresión propia. A veces también aparece el elemento del intercambio. En cierto modo, cualquiera puede tomarla y dejarla, sin tener interés alguno en el contenido de la cosa, como en el caso del dinero. Además, todo el mundo la tiene en el bolsillo, o guardada, y no precisa reforma ninguna para cumplir su servicio. Al entrar en relación con el individuo, como cosa dada o recibida, no adquiere ninguna coloración o adición individuales y, como sucede con los contenidos del lenguaje y la acción, no se introducen en el estilo de la personalidad, sino que pasan a través de ella, inalterados, como el dinero por un monedero. La nivelación aparece como la causa y el efecto de la trocabilidad de las cosas, así como ciertas palabras se pueden utilizar indistintamente porque son triviales y se hacen triviales porque se utilizan de este modo. La insensibilidad y la frivolidad que distingue la actitud actual frente

a las cosas de la de épocas pasadas, sin duda se explica en parte debido a la desindividualización y el achatamiento recíprocos a causa del nivel común del dinero.

La trocabilidad expresada en el dinero, a su vez, ha de tener un cierto efecto retroactivo sobre la condición de las mismas mercancías y encontrarse con ellas en una relación de reciprocidad. La degradación del interés en la individualidad de las cosas conduce a una disminución de esa misma individualidad. Si los dos lados de la mercancía, como tal, son su calidad y su precio, parece lógicamente imposible que el interés se vincule tan sólo a uno de estos dos lados: puesto que la baratura es una palabra vacía si no implica un precio muy bajo por una cualidad relativamente alta y la elevación de la cualidad es un atractivo comercial tan sólo cuando se corresponde con un precio apropiado. Con todo, aquella imposibilidad conceptual puede resultar verdadera y eficaz desde un punto de vista psicológico: el interés por una parte puede ascender de tal manera que la contrapartida lógica del mismo se reduce a la nada. El tipo característico de uno de estos casos es el «bazar de la perra gorda»; en él ha encontrado su expresión definitiva el principio de la valoración de la economía monetaria. El centro del interés ya no es la mercancía, sino su precio, lo que constituye un principio que a épocas anteriores no solamente parecía desvergonzado, sino. también, implícitamente, imposible. Se ha observado, con razón, que la ciudad medieval, a pesar de todos los progresos que representaba, carecía de una economía capitalista extensa y que éste es el motivo por el que no hay que buscar el ideal de aquella economía en la extensión (que solamente es posible por medio de la baratura), sino en la calidad de la oferta. De aquí la gran producción de la artesanía, la vigilancia estricta de la producción, la rígida política de los productos alimenticios, etc. Este es un extremo de la serie, en la que el otro está constituido por la sentencia «barato y malo», una síntesis que sólo es posible por cuanto la conciencia está hipnotizada a través de la baratura y fuera de ella no percibe nada. La nivelación de los objetos al ras del dinero comienza por reducir el interés en su altura y condiciones peculiares y, como consecuencia, también reduce éstas; la producción de objetos baratos de pacotilla es, al mismo tiempo, la venganza de éstos por haber tenido que ceder el punto central del interés a un mero medio indiferente.

A través de lo dicho hasta ahora, tiene que haber quedado suficientemente clara la contradicción radical entre el dinero y sus consecuencias y las valores de la elegancia, bosquejados aquí. El dinero destruye de modo fundamental aquella peculiaridad que caracteriza a la personalidad elegante y que resulta sustituida por ciertos objetos y por sus valoraciones. El dinero impone a las cosas una unidad de medida exterior a ellas mismas que la elegancia, precisamente, rechaza. Al situar a las cosas en una serie en la que únicamente existen diferencias cuantitativas, el dinero les arrebata, por un lado, la diferencia y distancia absolutas y, por otro, el derecho de rechazar toda relación, y toda cualificación obtenida en una comparación con otras cosas; esto es, el dinero les arrebata las dos determinaciones cuya unión constituye el ideal propio de la elegancia. La elevación de los valores personales, que implica este ideal, aparece suprimido en su proyección en las cosas, en la medida en que hace su aparición la eficacia del dinero que convierte a las cosas en «comunes», en tal sentido del término y, por lo tanto, representa la oposición absoluta a la elegancia. Frente a este concepto aparece la influencia del dinero en toda la extensión de los contenidos vitales vendibles, cuya forma más agudizada se expresa en la prostitución, el matrimonio por interés y la corrupción.

II

En el capítulo sobre la libertad individual hemos podido ver cómo el cambio de las obligaciones naturales en prestaciones monetarias puede darse en beneficio de ambas partes y cómo el subordinado, especialmente, consigue una elevación de la libertad y la dignidad. Esta significación del dinero para el valor personal se ha de completar ahora mediante una serie de manifestaciones en dirección opuesta.

El resultado más favorable de aquel cambio depende del hecho de que el subordinado, hasta ahora, ha invertido una fuerza personal y una determinación individual en la relación, sin conseguir un equivalente adecuado. Lo que la otra parte le ofrecía era de carácter puramente objetivo: los derechos que se derivaban para él de la relación eran relativamente impersonales, mientras que los deberes que ésta le imponía eran completamente personales. Unicamente mediante la prestación monetaria, que des-

personalizaba sus deberes, quedaba equilibrada esta desproporción. Un resultado completamente distinto se producirá cuando el subordinado no se dé por contento con una contraprestación objetiva, sino que obtenga un derecho, una influencia o una importancia subjetiva de la relación y esto porque en ella él aporta un servicio personal. De este modo, la objetivación de la relación, ocasionada por el dinero, puede resultar desfavorable donde antes era favorable. La supeditación de los aliados de Atenas a una situación de dependencia mayor o menor, comenzó por el hecho de que su tributo en barcos y tropas se transformó en un mero pago en dinero. Esta liberación aparente de su obligación personal incluía, también, la renuncia a la actividad política propia, a la importancia que únicamente se concede a la aplicación de una realización específica, al despliegue de fuerzas reales. En el deber primitivo se contenían derechos inmediatos: la fuerza naval que los aliados proporcionaban no se podía emplear en contra de sus propios intereses, lo que sí era posible con el dinero que entregaban. La entrega de bienes naturales se compone, para expresarlo de modo kantiano, del deber como su forma y del contenido y objeto especiales como su materia. Esta materia puede tener ciertos efectos secundarios: por ejemplo, como trabajo del campesino sujeto a prestación personal, puede limitar rigurosamente la personalidad y la libertad de movimientos del mismo, pero también puede consistir en la aportación natural a las empresas guerreras de un poder superior que, a su vez, obliguen a éste a una cierta consideración del prestatario. Aunque el deber, como tal, en ambos casos, es el mismo, la materia, cuya forma está constituida por aquél, lo hará gravoso para el subordinado en un caso y relativamente ligero en el otro. Cuando aparece el pago en dinero en lugar de estas prestaciones «in natura», el elemento material desaparece, pierde aquella cualidad rica en consecuencias, de forma que, por así decirlo, únicamente resta el deber puramente económico en la realización más abstracta que puede encontrar. Este tipo de reducción, en el primero de los casos citados, supondrá la desaparición de una carga y en el segundo la de un alivio, por lo que el prestatario queda tan oprimido en el segundo caso como liberado fue en el primero. Por este motivo, a menudo encontramos que el cambio del deber personal de servicio en un pago en dinero, es una política consciente cuyo fin es rebajar la posición de poder de los dominados; así, por ejemplo, es el caso

de Enrique II de Inglaterra, quien introdujo la costumbre de que, en lugar de seguirle a las guerras en el continente, los caballeros podían redimir su obligación por medio del pago de una suma de dinero. Muchos caballeros se aprovecharon de la oportunidad, porque, en aquel momento, parecía como una aligeración y una liberación del individuo; en realidad, la reforma suponía desarmar al partido de los nobles, que el rey tenía razones para temer, precisamente debido a sus cualidades belicosas, de las que él mismo dependía. Como quiera que en la composición de las tropas de las provincias y ciudades no se daba este elemento individual, se producía lo contrario de lo que se ha visto más arriba: la obtención de la libertad por medio de la redención por dinero de aquella obligación. Lo que hace tan importantes para nosotros todas estas manifestaciones es que en ellas se puede descifrar la conexión de sentimientos vitales completamente fundamentales con hechos absolutamente exteriores. Por este motivo es esencial aquí reconocer que las determinaciones que permiten al dinero mediar en aquellas conexiones también aparecen en él del modo más puro y característico, aunque no solamente se dan en él. Las constelaciones históricas, que llevan esta significación interna, se pueden ordenar en una serie en la cual cada eslabón, según las otras circunstancias de los elementos, tanto puede dar lugar a su libertad como a su opresión. Esto se hace evidente en el caso de la relación personal, que tanto puede suponer la dureza de la subordinación a una persona como la dignidad de la libre asociación. En ambos casos se da una transformación en la medida en que el elemento que marca la dirección tiene un carácter impersonal, ya porque esta falta de personalidad sea la característica de un objeto exterior, ya porque sea la de una mayoría de personas en la que se subsume la subjetividad del individuo. En el capítulo anterior hemos demostrado cómo esta transición se experimenta como una liberación y cuán a menudo el ser humano prefiere la supeditación a una personalidad colectiva o una organización puramente objetiva que la subordinación a una persona. Aquí merece la pena mencionar que tanto los esclavos como los campesinos sujetos a prestaciones personales acostumbraban a estar en mejor situación cuando pertenecían al estado y que los empleados en los almacenes modernos, dirigidos de modo completamente impersonal, por lo general, se hallan en mejor posición que los que trabajan en los pequeños negocios, donde el propietario les explota directamen-

te. Por el contrario, si, por un lado, intervienen valores muy personales, la transición del otro a formas impersonales se considera como indignidad y falta de libertad. La libre abnegación aristocrática, que alcanzaba hasta los sacrificios extremos, ha dado lugar a menudo a un sentimiento de humillación y degradación, una vez que se le imponían sacrificios menores, pero objetivados a través de la ley. Aún en el siglo XVI, los príncipes de Francia, Alemania, Escocia y Holanda experimentaban notable resistencia cuando trataban de gobernar por intermedio de sustitutos cultos o de órganos administrativos. La orden era algo que se experimentaba personalmente y a la que sólo se obedecía por abnegación personal, mientras que frente a un colegio no puede darse más que la supeditación por excelencia. El eslabón más extremo de esta serie está constituido por las relaciones fundadas en el dinero como la más objetiva de todas las construcciones prácticas: según su punto de arranque y su contenido, la prestación del dinero se nos aparece como representante de la libertad o de la opresión absolutas. Por este motivo es por lo que, a veces, se niega con mayor decisión. Cuando Pedro IV de Aragón reunió las cortes aragonesas para obtener fondos, éstas le contestaron que tal cosa no era costumbre, que sus vasallos cristianos estaban dispuestos a rendirle servicio con sus personas, pero que dar dinero era cosa de judíos y moros. Tampoco en la Inglaterra de los anglosajones tenía el rey derecho de imposición directa, sino que dominaba el antiguo principio germánico de que la comunidad descansaba sobre la prestación personal en el ejército y en el tribunal. Cuando el rey recauda el impuesto danés, oficialmente con el fin de evitar nuevos ataques, esto ya es señal de la decadencia del Estado. En la medida en que pueden, los subordinados únicamente toleran la transformación del servicio personal en un pago en dinero cuando la conservación de tal servicio no implica para ellos la participación en la esfera de poder del señor, de modo que los diversos órdenes del mismo grupo, a veces, se distinguen claramente según este punto de vista. En Alemania medieval, los príncipes, que estaban autorizados a reclutar a libres y vasallos para el servicio militar, posteriormente sustituyeron esto por un impuesto en dinero, del que, sin embargo, los terratenientes estaban libres, porque hacían el servicio de caballería, esto es, «servían con su propia sangre». De aquí procede el antiguo dicho legal: «el campesino gana

su felicidad con la bolsa y el caballero, con el caballo». Si el estado moderno ha vuelto a imponer el servicio militar personal de los súbditos, en lugar de la costumbre de que el príncipe recaude los impuestos y, con ellos, alquile un ejército, esta sustitución de la redención monetaria por el servicio inmediato es la expresión adecuada de la importancia nuevamente creciente de la actividad política del ciudadano individual. Por ello se ha dicho que el derecho al sufragio universal es el paralelo del deber universal de servicio, lo que se explica por la proporción entre la prestación del dinero y la prestación personal.

Que las tendencias despóticas buscan una reducción de todos los deberes a prestaciones en dinero se puede demostrar en circunstancias características. El concepto de coacción se suele emplear de un modo inexacto y poco agudo. Se acostumbra a decir que alguien está «coaccionado» cuando su acción está determinada por una amenaza o un temor de una consecuencia muy dolorosa, una pena o una pérdida, en el caso de la omisión. En realidad, en todos estos casos, jamás se da una verdadera coacción, puesto que si alguien está dispuesto a aceptar aquellas consecuencias, la omisión de la acción que es la que debe obligarle, es de su entera libertad. Coacción auténtica es tan sólo aquella que se ejerce de modo inmediato por medio de la fuerza física o la sugestión. Por ejemplo, ninguna amenaza de muerte puede conseguir que yo ponga mi firma en un papel. Esto sólo puede suceder si alguien, de fuerza superior, toma mi mano y la obliga a trazar los rasgos o cuando se me obliga a hacerlo en estado hipnótico. Por este motivo, es completamente inexacto cuando se dice del Estado que obliga al cumplimiento de sus leyes. El Estado no puede coaccionar a nadie a cumplir su servicio militar o a respetar la vida y la propiedad de los demás o a prestar testimonio, siempre que la persona en cuestión esté dispuesta a admitir los castigos previstos para los casos de violación de la ley; lo único que, en estos casos, puede conseguir el estado es que el transgresor tolere los castigos. Solamente con respecto a una categoría de ley es posible la coacción hasta el cumplimiento positivo: en el caso del deber de los impuestos. El cumplimiento de éstos (como el de los deberes pecuniarios, emanantes del derecho civil), se puede obligar en el sentido más estricto del término, por cuanto se arrebata con violencia al deudor la cantidad requerida. Y esta coacción únicamente afecta a las prestaciones en dinero, no a las prestaciones económicas de cualquier

otro tipo. Si alguien está obligado a realizar una determinada prestación «in natura», nadie puede forzarle a hacerlo, siempre que él no esté dispuesto, de modo alguno a producirla; sí se puede, en cambio, arrebatarle cualquier otra cosa que posea y convertirla en dinero y, bajo esta forma —y sólo bajo ella— puede convertirse en sustituto del primer bien cuya prestación era exigida. La organización despótica, por tanto, que insiste en el carácter incondicional de la coacción frente a los vasallos, prefiere exigir de ellos, en principio, tan sólo prestaciones en dinero. Frente a la exigencia del pago en dinero no se puede presentar aquella resistencia que hace imposible obligar al pago de otro tipo de objetos, cuando quien ha de hacerlo se niega a ello. Por este motivo, resulta de utilidad interna y externa reducir a mero dinero una cierta cantidad de reclamaciones, frente a las cuales se teme cualquier tipo de resistencia. Quizá sea éste, también, una de los motivos más profundos por los que, a menudo, vemos unido en general al régimen despótico con el fomento de la economía monetaria (los despotismos italianos, por ejemplo, tenían la tendencia enajenar sus patrimonios) y por los que el sistema mercantil, con su elevada valoración del dinero, aparece en la época del poder real ilimitado. De este modo, de todas las reclamaciones, la que se refiera al dinero es la que encuentra menor apoyo en la buena voluntad del súbdito. Frente a ésta se agota la libertad, que existe en relación con las otras reclamaciones y cuya prueba y conservación únicamente dependen de lo que se está dispuesto a aceptar. Por otro lado, sin embargo, esta situación no contradice el hecho, que se ha puesto de manifiesto en otras ocasiones, de que la transición de la prestación de bienes naturales a la prestación de dinero, acostumbra a ser una liberación del individuo; puesto que el despotismo inteligente elegirá siempre aquella forma de reclamación que deje mayor libertad a sus vasallos en sus relaciones puramente individuales. Las terribles tiranías del Renacimiento italiano son, al mismo tiempo, los viveros de la configuración más libre del individuo en sus intereses ideales y privados y el despotismo político de todas las épocas —desde el Imperio Romano hasta Napoleón III— ha encontrado siempre su complemento en la generalización de un libertinismo privado vicioso. En beneficio propio, el despotismo limita sus reclamaciones a lo que le resulta esencial y, a fin de hacer tolerable la medida y la clase de tal exigencia, deja la mayor libertad en todo lo demás. La reclamación de

prestaciones en dinero une estos dos puntos de vista del modo más adecuado: la libertad que aquélla permite en el aspecto privado no oculta en absoluto la desposesión en el aspecto político que tan a menudo la acompaña.

Junto a este tipo de casos, en los cuales la redención pecuniaria provoca una degradación de los subordinados, se da un segundo complemento de los resultados obtenidos en el capítulo anterior. Ya hemos visto el progreso que supuso para el campesino obligado a la prestación de servicios personales la posibilidad de redimir su obligación por medio del pago de una cantidad de dinero. Un resultado opuesto para él se produce en cuanto la transformación de la relación en forma monetaria se produce desde el otro punto de vista, esto es, cuando el terrateniente le compra la tierra que, hasta ahora, para bien o para mal, era propiedad suya. Las prohibiciones que, en el siglo XVIII y, hasta avanzado el siglo XIX, regían en el territorio del antiguo Imperio germánico en contra de las compras de tierras a los campesinos, tenían razones esencialmente fiscales, pero también eran de carácter agrario político general; en realidad, parece haber operado el sentimiento de que se le hace una injusticia al campesino cuando se le priva de su tierra, aunque sea a cambio de compensación completa en dinero. La transformación de la propiedad de la tierra en dinero se puede considerar, en un primer momento, como una liberación. Con ayuda del dinero podemos convertir el valor del objeto en cualquier otra forma que deseemos, mientras que, antes, estaba reducido a una sola; con el dinero en el bolsillo somos libres, mientras que antes, el objeto nos hacía dependientes de las necesidades de su conservación y fructificación. La obligación relativa a una cosa no parece diferenciarse mucho, en principio, de la que se da frente a una persona, ya que aquélla determina de modo igualmente menos estricto nuestras acciones y omisiones que ésta, siempre que pretendemos evitar las consecuencias más evidentes: únicamente la reducción a dinero de toda la relación —tanto si en un caso lo recibimos como si en el otro lo damos— nos libera de las determinaciones que nos han sido impuestas desde el exterior. Así, las ventas frecuentes de tierras de los campesinos en el siglo XVIII, concedían a éstos una libertad momentánea. Tales ventas, sin embargo, privaban al campesino de lo impagable, de lo que da su valor a la libertad: el objeto más seguro de la actividad personal. La tierra contenía algo más para el campesino que el puro valor en dine-

ro: la tierra era para él la posibilidad de una actuación provechosa, el centro del interés, un contenido vital que orientaba la vida y que él perdía en cuanto, en su lugar, únicamente poseía su valor en dinero. La reducción de la propiedad de la tierra al mero valor en dinero es lo que le llevaba al camino de la proletarización. La misma forma evolutiva se muestra en otro estadio de las relaciones agrarias. En ciertos términos, como en Oldenburg, por ejemplo, todavía rigen las relaciones del campesino y el segador; el segador está obligado a trabajar un número determinado de días al año para el campesino a cambio de un jornal menor del del jornalero libre; en contraprestación, recibe del campesino vivienda, arriendo y acarreo más baratos de lo que se da en el lugar. Parcialmente, al menos, se trata de un intercambio de valores naturales. De esta relación se puede decir que se caracteriza por la igualdad de posición del campesino y el segador: éste no tiene la sensación de ser una persona obligada a trabajar a cambio de un salario, debido a su posición menos afortunada; sin embargo, el avance de la economía monetaria destruye esta relación y, al transformar el intercambio natural de los servicios en un mero pago, degrada al segador, por más que éste obtiene así una cierta libertad de disposición del resultado de su trabajo, que antes no poseía, cuando lo recibía bajo la forma de productos naturales. Esta misma esfera muestra una evolución similar en otro aspecto. Mientras los trilladores recibieron como pago una cantidad determinada de grano, mantuvieron un vivo interés personal en la mejora de la economía del señor. La máquina trilladora suprimió esta forma de pago y el salario en dinero, que apareció en su lugar, ya no permitió que se estableciera aquel lazo personal entre el señor y el trabajador, del que el último obtenía un cierto sentido de dignidad propia y un contenido moral, muy distintos de los ingresos pecuniarios elevados.

Así, en la importancia que el dinero tiene para la consecución de la libertad individual, aparece una determinación del concepto de libertad, muy rica en consecuencias. En principio, la libertad parece tener un carácter puramente negativo que solamente encuentra su sentido en contraposición a un vínculo; esto es, la libertad es libertad frente a algo y completa su concepto en la medida en que corresponde a la inexistencia de impedimentos. Sin embargo, la libertad no se reduce a esta significación negativa; carecería de sentido y de valor si la desaparición del vínculo no

se completara, al mismo tiempo, con un aumento de la posesión o del poder: igual que es libertad frente a algo, también es libertad para algo. Las más diversas manifestaciones confirman esta situación. Cuando, en la vida política, un partido reclama o consigue libertad, no se trata de la libertad por sí misma, sino de aquellos beneficios positivos, aumentos y ampliaciones de poder que, hasta ahora, le estuvieron vedados. La «libertad» que la Revolución Francesa trajo al Tercer Estado encontró su sentido en el hecho de que había un cuarto estado al que aquél podía hacer trabajar «libremente» para sí. La libertad de la Iglesia implica la expansión inmediata de su esfera de poder; su «libertad de magisterio» supone que la comunidad política recibe ciudadanos que están influidos por ella y se encuentran bajo su sugestión. En la liberación de los siervos en Europa, todo el mundo estaba de acuerdo en procurar hacerles propietarios de su tierra, igual que las antiguas determinaciones israelitas, que proponían liberar al cabo de una serie de años a los esclavos por deudas y, al mismo tiempo, proporcionarles algún tipo de propiedad, si fuera posible, su antiguo pedazo de tierra. Donde es eficaz el sentido puramente negativo de la libertad, aparece como una imperfección y una degradación. En su entusiasmo por la vida unitaria y regular del cosmos, Giordano Bruno considera la libertad de la voluntad como un defecto, de modo que solamente la posee el hombre, en su imperfección, mientras que Dios está en el reino de la necsidad. Y, después de este ejemplo abstracto, podemos mencionar uno concreto: la tierra de los kosatos (33) prusianos estaba fuera del campo en el que se encontraban los cultivos de los campesinos. Como quiera que estos últimos únicamente se podían trabajar según reglas comunes, el kosato tenía mucha mayor libertad individual; con todo, al estar al margen de la asociación, no tenía la libertad positiva de participar en las cuestiones relativas al cultivo, sino solamente la negativa de no estar vinculado por ninguna decisión y esto explica que, incluso cuando su propiedad era considerable, el kosato únicamente alcanzaba una posición inferior y de prestigio escaso. La libertad es una forma vacía en sí misma que únicamente puede ser eficaz, viva y valiosa

(33) Kossäte (que hemos traducido por kosatos) era una variante de Kotsete, es decir, aquellos que habitaban una Kate o Kote, que son los términos que designan cabaña o choza en alemán antiguo. Por extensión, este término se puede admitir como sinónimo de pequeño campesino arrendatario.

con una intensificación de los otros contenidos vitales. Cuando analizamos los procesos, por medio de los cuales alcanzamos la libertad, al lado del aspecto formal, que representa el concepto puro de libertad, encontramos otro material determinado que, al completar al primero en su significación positiva, al mismo tiempo, contiene una cierta limitación y una directiva acerca de qué es lo que, de positivo, se puede hacer con la libertad. Así, pues, todos los actos que conducen a la consecución de la libertad se podrían graduar en una escala desde el punto de vista de cuál es la altura de su contenido y beneficios materiales, en relación con los momentos formales y negativos de la liberación frente a los vínculos previamente existentes. En el caso del joven, por ejemplo, que, al abandonar la coacción escolar, entra en la libertad del estudiante, esta última situación es la más importante y la nueva sustancia de la vida y el interés, que constituyen su aspecto positivo, tienen un carácter múltiple e indiferenciado; y como quiera que esta libertad le resulta algo completamente vacío e insoportable, el estudiante se crea, con los usos y costumbres universitarios, una obligación de carácter más estricto que la que abandonara antes. Muy otra es la situación del comerciante que se libera, por fin, de una gravosa limitación comercial. En este caso, la nueva acción, que hace valiosa a aquella liberación es muy determinada en su dirección y en su contenido; el comerciante no se limita a contemplar su nueva libertad, sino que sabe de inmediato cómo puede aprovecharla del mejor modo posible. Para una muchacha que se sustrae al orden estricto de la casa paterna, a fin de crearse una situación económica independiente, la libertad tiene un sentido muy distinto en su cantidad y en su calidad que cuando es «liberada» y esta liberación contiene, al mismo tiempo, como su fin y esencia, la administración de un hogar propio. Dicho en pocas palabras, todo acto de liberación muestra una proporción especial entre la importancia y la extensión de la situación superada y lo que con ella se ha ganado. Si se pudiera construir una escala según la preponderancia ascendente de un momento sobre el otro, la libertad conseguida gracias a la venta de un objeto se encontraría en uno de sus extremos, al menos en la medida en que el objeto había determinado anteriormente el sentido de la vida. El que cambia su tierra por una casa en la ciudad, se libera de los cuidados y fatigas de la agricultura, pero esta libertad implica que, ahora, ha de concentrarse en las tareas y azares de la pro-

piedad urbana. Si vende su propiedad por dinero, alcanza la libertad total, el elemento negativo de la liberación es preponderante y su nueva situación, como propietario de dinero, contiene tan sólo una cantidad mínima de direcciones determinadas para el futuro. En la liberación frente a la coacción de los objetos, a través de la venta por dinero, el elemento positivo de los mismos ha quedado reducido a su límite inferior; el dinero ha resuelto el problema de realizar la libertad del hombre en su sentido puramente negativo.

Así, el gran peligro que la venta por dinero suponía para el campesino, se integra en un sistema general de la libertad humana. Cierto que el campesino conseguía la libertad, pero se trataba de una libertad frente a algo, no de una libertad para algo; esto es, libertad aparente para todo —puesto que era puramente negativa— y, precisamente por ello, sin ninguna directiva, sin ningún contenido determinado y determinante que, al presentarse como vacío e inconsistente, permite una extensión sin obstáculo a todo impulso casual, caprichoso y tentador, en situación similar a la del hombre sin ataduras, que ha renunciado a sus dioses y cuya «libertad», así conseguida, tan sólo le permite concentrarse en los ídolos. Aproximadamente lo mismo sucede con muchos comerciantes que, agobiados por las fatigas y cuidados de su negocio, únicamente aspiran a venderlo; y, una vez que tienen en la mano el resultado de la venta, esto es, que son verdaderamente «libres», se manifiesta aquel aburrimiento, aquella falta de sentido de la vida, aquella intranquilidad del rentista, que les hacen intentar las ocupaciones más extrañas, más contradictorias en lo interno y externo, con lo que intentan dar un nuevo contenido sustancial a su «libertad». Igual acontece con el funcionario que únicamente trata de alcanzar a la mayor rapidez una situación cuya pensión haya de posibilitarle una vida «libre». Así, también, sumergidos en los tormentos y angustias del mundo, la situación de la mera tranquilidad suele antojársenos como el ideal absoluto, hasta que su disfrute acaba por enseñarnos que la tranquilidad frente a ciertas cosas sólo es valiosa, incluso soportable, cuando, al mismo tiempo, es tranquilidad para ciertas cosas. El campesino que ha vendido su posesión, igual que el comerciante convertido en rentista o el funcionario retirado, parece que hayan liberado su personalidad de la coacción que suponían los vínculos específicos de sus propiedades o posiciones, cuando, en realidad —al menos en los casos que aquí se presuponen— lo

que sucede es lo contrario: han entregado la parte positiva de su Yo a cambio de dinero que, a su vez, no les proporciona nada similar. Es muy significativo lo que cuenta un viajero francés de las campesinas griegas, quienes hacen bordados y son extraordinariamente dependientes de su fatigoso trabajo: *elles les donnent, elles les reprennent, elles regardent l'argent, puis leur ouvrage, puis l'argent; l'argent finit toujours par avoir raison, et elles s'en vont désolées de se voir si riches* (34). Debido a que la libertad que da el dinero es, solamente, una libertad potencial, formal y negativa, su intercambio por contenidos vitales positivos —si ningún otro, procedente de otras partes, ocupa los lugares vacantes— implica la venta de los valores de la personalidad. Por este motivo, el reparto prusiano de la comunidad en el primer cuarto del siglo XIX dio lugar a la aparición de una clase de jornaleros sin raíces y sin estabilidad. Los derechos comunales de pastos y bosques constituían un auxilio para la existencia del campesino pobre, que no se podía compensar con un equivalente abstracto, puesto que, pagado en dinero, éste se perdía en seguida y pagado en tierra, resultaba muy poco para compensar por el cultivo autónomo, de modo que estas compensaciones por la tierra se transformaron rápidamente en dinero que amplió, en lugar de estrecharlo, el camino hacia la proletarización y la disolución de los contenidos vitales. En correspondencia con el comportamiento de las campesinas griegas, los etnólogos informan de la dificultad de conseguir objetos de uso entre los pueblos primitivos, puesto que cada uno de ellos implica —al menos, así se ha justificado— un carácter individual exclusivo, por razón de su origen y determinación. La gran fatiga que supone la producción y adorno de los objetos y el hecho de que éstos se mantengan en uso personal hacen que se conviertan en parte componente de la misma persona, de forma que separarse de ellos viene a ser lo mismo que separarse de una parte del cuerpo, y, en caso de suceder tal cosa, en lugar de una expansión del Yo —como prometen, de modo atractivo y confuso las infinitas «posibilidades» del dinero—, únicamente se produce una reducción de aquélla. La comprensión de estas particularidades tiene gran importancia para la de nuestra época. Desde el momento en que existe el dinero, todo el mundo está más dispuesto a vender que

(34) Los dan, los toman, miran el dinero, luego a su obra, de nuevo al dinero; el dinero acaba siempre por tener razón, así que se van, desconsoladas de verse tan ricas.

a comprar. Con una economía monetaria creciente, esta tendencia se hace progresivamente más intensa y cada vez comprende más objetos de entre aquellos que no se han hecho para la venta, sino que llevan el carácter de la propiedad inmóvil y que, más bien, parecen destinados a vincular a sí mismos a la personalidad, en lugar de separarse de ella en rápidos cambios: negocios y empresas, obras y colecciones de arte, fincas, derechos y posiciones de todo tipo. Puesto que todo ello se va encontrando menos tiempo en una sola mano y la personalidad se separa cada vez más rápida y frecuentemente del condicionamiento específico de esta propiedad, se va realizando, también, una mayor cantidad de libertad; como el siguiente escalón en estos procesos de liberación está constituido tan sólo por el dinero, con su indeterminación y su carencia interna de orientación, éstos se mantienen en la situación de la falta de raíces, sin echar otras nuevas. En un tráfico monetario muy acelerado, aquellas propiedades ya no se pueden considerar bajo la categoría de los contenidos vitales definitivos, con lo que tampoco se produce, en principio, la vinculación, imbricación y entrega que imponen a la personalidad límites inequívocamente determinados, pero que también le dan sentido y contenido. Así se explica el hecho de que nuestra época que, considerada en su conjunto, posee mayor libertad que ninguna otra, la disfrute tan poco. El dinero nos permite liberarnos no sólo de las condiciones impuestas por otras personas, sino, también, de las que se derivan de nuestra misma propiedad. Es decir, el dinero nos libera cuando lo recibimos y cuando lo entregamos. De esta manera, los procesos de liberación ganan gran importancia en la vida moderna y, en este punto, revelan la conexión profunda entre la economía monetaria y las tendencias del liberalismo, poniendo de manifiesto, al mismo tiempo, una de las razones por las cuales la libertad del liberalismo ha originado tanta inestabilidad, confusión e insatisfacción.

Muchas de las cosas que se cambian por dinero pierden la importancia que tenían para nosotros y este cambio de nuestra relación con ellas también encuentra una reacción práctica. Esta inseguridad y falta de confianza de la economía monetaria frente a las propiedades específicas da origen a un sentimiento muy moderno, es decir, la esperanza de satisfacción que se vincula al producto de una venta, se trasciende a sí misma en ese mismo instante, con lo que el sentido y la significación de la vida vuelve a escapársenos de la mano; en correspondencia con esto

hay hoy una necesidad profunda de dar a las cosas una nueva importancia, un sentido más profundo, un valor propio. La facilidad en la obtención y pérdida de la propiedad, la fugacidad de su permanencia, de su disfrute y su cambio, esto es, las consecuencias y paralelismos del dinero, las han mermado e igualado. Pero las corrientes vivas del arte, la búsqueda de estilos nuevos, del estilo en general, el simbolismo, incluso la teosofía, son síntomas de una necesidad nueva de dar a las cosas un significado más profundo, ya porque cada una obtiene una significación más valiosa y más espiritual, ya porque obtenga ésta de la creación de una conexión, o a través de la liberación de su atomización. Precisamente porque el hombre contemporáneo es libre —libre en el sentido de que puede venderlo todo y libre en el sentido de que también puede comprarlo todo—, busca ahora, a menudo a través de veleidades llenas de problemas, aquella fuerza, firmeza y unidad espiritual en los objetos que perdiera al cambiar su relación con ellos gracias al intermedio del dinero. Más arriba veíamos que, merced al dinero, el hombre se libera del aprisionamiento en las cosas; sin embargo, por otro lado, el contenido, la dirección y la determinación de su Yo son tan solidarios con las posesiones concretas, que la venta y cambio continuo de las mismas, incluso la mera posibilidad de la venta, a menudo implica una venta y una erradicación de valores personales.

La economía monetaria trata de confundirnos en un asunto fundamental: que su valor en dinero no puede sustituir de modo absoluto en las cosas lo que con ellas mismas poseemos, es decir, que las cosas tienen facetas que no se pueden expresar en dinero. Aunque es evidente que el empleo del dinero y la entrega a cambio de éste no pueden evitar la banalidad chata del tráfico cotidiano, a veces se busca una forma de dinero para ello que se aleje de la de todos los días. La moneda italiana más antigua era la pieza de cobre que, por carecer de forma determinada, no se contaba, sino que se pesaba; e, incluso durante el Imperio, cuando ya había un sistema monetario refinado, se utilizaba de preferencia esta pieza de cobre para limosnas religiosas y como símbolo jurídico. El hecho de que el valor de las cosas, paralelo a su valor en dinero, encuentra reconocimiento, a pesar de todo, se ve con especial claridad cuando lo que se vende no es una sustancia, sino una función personal, y cuando ésta contiene un carácter individual, no sólo en su realización exterior, sino, tam-

bién, en su contenido. La siguiente serie de fenómenos lo expresa con claridad. Cuando lo que se cambia es dinero por una prestación cualquiera, el donante del dinero exige únicamente el objeto acordado, es decir, la prestación objetivamente determinada. El que hace la prestación, por el contrario, exige o, al menos, desea, en muchos casos, algo más, aparte del dinero. Quien acude a un concierto, se da por satisfecho cuando, a cambio de su dinero escucha las piezas prometidas en su duración esperada; el artista, sin embargo, no se da por satisfecho con el dinero, sino que, además, exige aplauso. Quien se hace retratar, se da por satisfecho cuando recibe el retrato terminado. El pintor, en cambio, no se contenta con recibir el precio acordado, sino únicamente cuando, además, recibe un reconocimiento subjetivo y una fama supraobjetiva. El ministro no solamente quiere su salario, sino, también, el agradecimiento del príncipe y de la nación; el maestro y el sacerdote no buscan únicamente su sueldo, sino, también, devoción y cariño, y al mejor comerciante no le basta con recibir dinero por sus mercancías, sino que también pretende que el cliente esté satisfecho y ello no solamente para que vuelva a comprar. En resumen, muchas personas que prestan algún tipo de servicio, además del dinero, al que admiten objetivamente como el equivalente de éste, también exigen un reconocimiento personal, algún tipo de tributo subjetivo por parte del pagador, más allá de la retribución acordada en dinero y que, para el sentimiento del recipendario, establece la equivalencia completa con su prestación. Observamos aquí la contrapartida exacta del fenómeno al que, en el tercer capítulo llamamos la regalía de la propiedad del dinero. En aquel caso, el donante del dinero, además del valor objetivo de su gasto monetario, disfrutaba de una cantidad superior, por encima de este mero valor objetivo. Y precisamente esta igualación corresponde a su esencia, que, para expresarlo con Jakob Böhme, de todas las cosas empíricas, es la que más unifica la suerte y al revés: es decir, ofrecimientos personales que exigen algo por encima de su equivalencia en dinero. Y, de igual modo que allí lo era por la parte del dinero, aquí lo es por la parte de la prestación y en ambos se da una aspiración por encima del intercambio directo en una esfera que rodea a la personalidad como el centro geométrico de sus aspiraciones y que subsiste por encima de éstas. La diferencia que, en el intercambio entre el dinero y la realización personal, queda a favor de la segunda, se puede considerar tan predo-

minante que la aceptación de un equivalente monetario parece rebajar la prestación y la propia persona, como si, al recibir el dinero, quedara cancelado aquel salario ideal, del que uno no desea perder ni la mínima parte; así, sabemos de Lord Byron que únicamente aceptaba con gran repugnancia los honorarios de los editores. Cuando la actividad productiva del dinero, como tal, arrebataba el prestigio, como en el caso de la antigua Grecia (donde se desconocía la importancia y productividad sociales del capital en dinero y únicamente se creía que éste era útil para el consumo egoísta), tal degradación aumenta en lo referente a las realizaciones espirituales y personales: enseñar y, en general, trabajar con el espíritu a cambio de dinero, aparecía como una deshonra para la persona. Frente a todas las actividades que manan del núcleo de la personalidad, la idea de que con ella «puede uno ganarse la vida» resulta superficial y contraria a la auténtica sensibilidad. ¿Acaso se pueden compensar los sacrificios del amor por medio de algún otro quehacer, de igual valor y surgido de sentimientos igualmente intensos? Siempre se da una relación de deber de la totalidad de las personalidades que quizá sea recíproca, pero que, en principio, también esquiva la compensación a través de la reciprocidad. Tampoco una falta, en la medida en que es de carácter interno, se puede expiar por medio de la pena de modo tan completo como si jamás se hubiera cometido, lo que sí se puede hacer con los daños exteriores ocasionados. Si, tras haber padecido la pena, el culpable siente una purificación completa, ello no se debe a que haya quedado en situación de desquite frente a la falta por medio de la pena cumplida, sino a una transformación interior, ocasionada por ésta, que destruye las raíces de la primera. La mera pena, sin embargo, muestra su incapacidad de anular realmente el delito en la desconfianza y la degradación que, a pesar de todo, sigue padeciendo el delincuente. Lo que decíamos más arriba: que entre elementos cualitativamente distintos no hay una equivalencia inmediata, como entre el activo y el pasivo de una cuenta corriente, adquiere su manifestación más patente en los valores en los que se incorpora la personalidad individual y cada vez resulta menos legítimo en la medida en que los valores, separados de estas raíces, adquieren el carácter de objetos autónomos y se aproximan en lo infinito al dinero, que, frente a la inconmensurabilidad por excelencia de la personalidad, es lo conmensurable por excelencia, puesto que es lo absolutamente objetivo. Por un lado, hay algo mons-

truoso en imaginar la profunda inconmensurabilidad recíproca de las cosas, realizaciones y valores psíquicos que, de continuo, tratamos como equivalentes reales; por otro lado, precisamente esta incomparabilidad de los elementos vitales y su capacidad de no encontrar equivalente exacto en parte alguna es lo que da a la vida su encanto y riqueza insustituibles. El hecho de que los valores personales no quedan compensados con el dinero que por ellos se ha pagado puede ser, por un lado, causa de infinitas injusticias y situaciones trágicas, pero, por otro, con él surge la conciencia de lo personal, el orgullo del contenido individual de la vida, que se sabe incomparable con cualquier valor meramente cuantitativo. Como ya hemos reconocido en muchos casos típicos, esta inadecuación queda dulcificada cuando la contrapartida son cantidades muy elevadas de dinero, puesto que en éstas, por otro lado, se da aquella regalía, aquellas posibilidades fantásticas, por encima de la determinación del pago que, a su manera, corresponden a la personalidad que se entrega en cada prestación personal y que, además, supera a cada prestación personal. Por este motivo, pueden entregarse ciertos objetos o servicios a cambio de mucho dinero; mas, si no se puede conseguir esta cantidad, más vale regalarlos que entregarlos a cambio de una cantidad menor, ya que es solamente esto, no lo primero, lo que les degrada. En razón de esta conexión de sentimientos, entre las personas de sensibilidad refinada, los regalos que implican asimismo un homenaje deben hacer invisible su valor en dinero: en el caso de las flores y los bombones, que es lo único que es permitido regalar a una dama extraña, el carácter efímero del presente es como una eliminación de su valor sustancial.

Con todo, ni la elevación de la prestación por encima de su equivalente en dinero se puede siempre constatar con certidumbre, ni, cuando esto sucede, se puede siempre manifestar, como en los casos expresados del artista y el médico, el funcionario y el erudito. Si la prestación no es de carácter individual y, con ella, la personalidad no sobresale por encima de la media, como en el caso del trabajador no cualificado, falta el punto de la inconmensurabilidad, el modo en que la personalidad, no comparable con nada más, impregna la obra, que únicamente puede darse a conocer en alguna cualidad singular. Por otro lado, la posibilidad de que el ejecutante pueda saldar o no aquella diferencia del modo indicado, depende, en principio, de si su posición social le proporciona este tipo de reconocimiento ideal; cuando, debido

a su posición social de subordinación, este reconocimiento no se da, el ejecutante aparece tanto más degradado cuantos más valores personales está obligado a entregar por dinero y sólo por dinero. Así, el desprecio general por los juglares medievales, se justificaba por el hecho de que éstos cantaban composiciones tristes o alegres por encargo y que prostituían sus sentimientos personales cuando cambiaban el «dinero por la honra». Con el fin de mantenerles excluidos de aquel salario ideal, resultaba completamente consecuente que, en lo relativo al salario económico se les tratara con toda rectitud: así, por más que los juglares eran víctimas de todo género de injusticias, en lo relativo a sus emolumentos, como hemos señalado más arriba, se les trataba en entera justicia. Cuando hay que entregar un valor personal auténtico a cambio de una cantidad de dinero, sin que se dé una compensación ideal que lo trascienda, se produce un relajamiento y una pérdida de sustancia de la vida individual. El sentimiento de que en el tráfico de dinero se intercambian valores personales por un valor recíproco inadecuado es una de las razones por las que, en los círculos de gentes elegantes y orgullosas, a menudo se rechaza el tráfico de dinero y, en cambio, se alaba su opuesto, la agricultura, como lo único decoroso. Así sucedía, por ejemplo, entre la nobleza de las montañas escocesas que, hasta el siglo XVIII, llevó una vida completamente aislada y puramente autóctona, pero que mantenía el ideal de la más elevada libertad personal. Puesto que, igual que el dinero fomenta esta libertad una vez que un tráfico intenso incluye y equilibra a los seres humanos, así, también, desde el punto de vista de una existencia libre, autónoma y autárquica, se debe sentir que el intercambio de propiedad y servicios por dinero despersonaliza la vida. Una vez que se han separados los aspectos objetivos y subjetivos de la vida, es cuando la despersonalización, aferrándose decisivamente a los primeros, puede servir a la pura formulación de los segundos; en una existencia más primitiva y unitaria, por el contrario, tiene que resultar una desproporción y una pérdida el hecho de que la propiedad y la actividad, que hasta entonces tan sólo se disfrutaban o se conservaban de modo personal, se conviertan en elemento del tráfico monetario y en objeto de su regularidad objetiva. En la transición de la propiedad medieval del suelo en la caballería, a la agricultura moderna, se puede constatar una ampliación de esta concepción estamental: además de la actividad guerrera, el caballero puede dedicarse a la

actividad comercial; pero este comercio únicamente puede referirse a los bienes propios, actividad ésta, como se ve, que le permite despreciar al comerciante y al mercader, aún más que antes de participar en gestiones económicas. El sentimiento específico de la indignidad del tráfico en dinero aparece aquí de modo tan manifiesto porque ambas formas económicas se han aproximado mutuamente. Uno de los fenómenos sociológicos más habituales es que la contradicción entre dos elementos jamás aparece con mayor intensidad que cuando crece alimentada en el mismo terreno: las sectas de la misma religión acostumbran a odiarse con mayor intensidad que las comunidades religiosas completamente distintas; a lo largo de toda la historia conocida, las enemistades de las pequeñas ciudades-estados vecinos eran más apasionadas de las que se daban entre los grandes estados, con sus esferas de interés geográficamente separadas; incluso se ha dicho que el odio más profundo es el que se da entre parientes de sangre. Esta intensificación del antagonismo, que surge del terreno de una comunidad, en muchos casos, parece alcanzar un punto máximo, cuando se cree que la comunidad o el parecido están aumentando y, con ello, amenaza el peligro de que desaparezca la contradicción o la diferencia, en cuya subsistencia una de las partes está vivamente interesada. Cuanto más se aproximan mutuamente un elemento inferior y otro superior, tanto más enérgicamente pondrá el último de manifiesto los puntos de diferencia existentes y tanto más alto los valorará. Así, el odio de clase más agresivo y apasionado no surge cuando las clases están separadas por un abismo infranqueable, sino en el momento en que la clase inferior se ha elevado un poco, la superior ha perdido parte de su prestigio y puede considerarse una nivelación de ambas. En su proceso de transformación en un propietario de bienes que realiza actividades económicas, el terrateniente experimentaba la necesidad creciente de diferenciarse del comerciante, que ejerce su actividad en la economía monetaria. El terrateniente, pues, tenía una actividad económica, pero únicamente para satisfacer las necesidades propias, sin entregar su propiedad a cambio de dinero y, si hacía esto, únicamente se trataba del producto; el terrateniente no se ponía al servicio del cliente, en la inmediatez de su prestación, como lo hacía el comerciante. Por una razón similar —aunque con intervención por parte de otras personas— el ciudadano espartano tenía permitida la propiedad de la tierra, pero no estaba autorizado a cultivar-

la por sí mismo. Insistir en esta diferencia frente a los otros vendedores era tan importante en interés de la posición aristocrática, debido a que el negocio de dinero actúa de modo nivelador; especialmente si el que recibe el dinero es el que está en posición superior y en posición inferior el que recibe la prestación objetiva, la operación hace «parecidas» a ambas partes. Por este motivo, el aristócrata considera el negocio de dinero como degradante, mientras que el campesino experimenta un ascenso social cuando, en lugar de satisfacer al señor con productos naturales lo hace con dinero.

Esto se muestra también en la venta por dinero de los valores personales, como lo incomparable del dinero, en el sentido de que éste, prestándose a todas las oposiciones de las posibilidades histórico-psicológicas, en su indecisión y en su falta de contenido, configura aquéllas de la forma más pronunciada. En el mundo práctico, intensificado de esta manera, el dinero, esto es, la relatividad materializada de las cosas, aparece, al mismo tiempo, como lo absoluto que circunscribe e implica a todo lo relativo con sus contradicciones.

III

Hemos considerado ya tantas veces en estas páginas la importancia del equivalente en dinero del trabajo, de modo directo e indirecto, que únicamente trataremos una cuestión fundamental más en relación con ello: si acaso el trabajo es el valor por excelencia, que constituye el elemento valorativo concreto en todas las unidades económicas, igual que este momento se expresa en abstracto a través del dinero. La preocupación por derivar todos los valores económicos de una sola fuente y por reducirlos a una sola expresión —al trabajo, los costes, el beneficio— nunca se hubiera producido si la trocabilidad de todos aquellos valores en dinero no hubiera apuntado a la unidad de su esencia y no hubiera servido de pista para el reconocimiento de esta unidad. El concepto de «bonos del trabajo», que aparece en los planes socialistas, pone de manifiesto esta conexión. El trabajo realizado, como único factor constitutivo de valor es lo que da el derecho a aspirar al producto del trabajo de los demás y para ello no se puede imaginar forma alguna mejor que llamar dinero a los símbolos y reconocimiento de una cierta cantidad de valor. El dinero, pues, se conserva como forma unitaria de

valor, incluso donde no se acepta su condición real, debido a que su vida propia le impide ser expresión adecuada de la potencialidad fundamental del valor. Si, además del trabajo, se admite que la naturaleza es constitutiva de valor, puesto que el material del trabajo, que surge de ella, posee valor, de forma que, como se dice, el trabajo es el padre y la tierra es la madre de la riqueza, también, de este modo, el pensamiento socialista ha de desembocar en los bonos de trabajo; puesto que si los tesoros de la naturaleza no son propiedad privada, sino común, es decir, fundamento igual para la actividad productiva de todos «a priori», lo que cada uno tiene para dar en el cambio es, tan sólo, su propio trabajo. Cuando una persona, con ayuda de su trabajo, ha conseguido un producto natural valioso y sigue cambiando éste, puede añadir el valor del material, pero la cantidad de valor sigue siendo igual al de su trabajo, por medio del cual lo consiguió y este trabajo, también, constituye la unidad de medida del valor de cambio del producto natural en cuestión. De este modo, si el trabajo es la última instancia a la que se remiten todas las determinaciones valorativas de las cosas, constituye una desproporción y una inconveniencia medirlas, por su lado, en un objeto de procedencia extraña, como lo es el dinero. En realidad, habría que buscar una posibilidad de expresar de modo puro e inmediato la unidad de trabajo en un símbolo que, en calidad de medio de cambio y medición, actuara como dinero.

Sin pretender que una de las unificaciones del valor, expresadas más arriba sea la única legítima, parece que la teoría del trabajo es la más interesante desde el punto de vista filosófico. En el trabajo, la corporeidad y la espiritualidad del ser humano, su inteligencia y su voluntad consiguen una unidad, que les está negada mientras se consideren en un paralelismo inmóvil; el trabajo es el torrente unitario en el que aquéllas se mezclan como afluentes, disolviendo la diferenciación de su esencia en la indiferenciación del producto. Si el trabajo fuera verdaderamente único representante del valor, éste se identificaría con el punto unitario definitivo de nuestra naturaleza práctica, que habría encontrado la expresión más adecuada que puede encontrar en la realidad exterior. Debido a su importancia parece una cuestión secundaria si el trabajo es o no un valor en sí, dado que es el que produce el valor, igual que la máquina que transforma un material sin poseer en sí misma la forma que da a éste. Precisamente, si sólo se atribuye valor a los productos del trabajo

humano, no será éste —que es una función fisiológica— sino la fuerza de trabajo lo que tenga valor; puesto que también ella es algo producido por los seres humanos, a través de los medios de subsistencia que, a su vez, se originan en el trabajo humano. Al transformarse en trabajo aquella fuerza, evidentemente, no precisa más trabajo, por lo que tampoco supone ningún valor; éste tan sólo se haya en los productos originarios de aquel trabajo. En realidad, todo esto no es más que una cuestión terminológica; puesto que, si la fuerza de trabajo no es un valor cuando se halla en estado latente sin transformarse en un trabajo verdadero y solamente origina valor en el trabajo, a todos los efectos del cálculo y la expresión, se puede utilizar el trabajo. Esto no cambia tampoco si tenemos en cuenta que los valores consumidos como alimentación no producen trabajo, sino fuerza de trabajo, por lo que únicamente ésta, como portadora de aquellos valores incorporados, puede constituir, a su vez, un valor. Los alimentos no pueden ser causa suficiente del valor realizado por los seres humanos, puesto que éste supera al invertido en los primeros, ya que, de otro modo, no podría producirse un aumento del valor. La separación entre fuerza de trabajo y trabajo únicamente es importante para los fines del socialismo, ya que pone de manifiesto la teoría de que el trabajador tan sólo recibe una parte de los valores que produce; su trabajo produce más valor del que está invertido en su fuerza de trabajo en forma de medios de alimentación; cuando el capitalista compra la totalidad de la fuerza de trabajo y su valor, se beneficia de esta cantidad superior que es la diferencia entre este valor y los productos terminados del trabajo. Incluso desde este punto de vista y designando el trabajo como valor, en lugar de la fuerza de trabajo, dentro del primero podrían delimitarse las cantidades cuyo valor regresa al trabajador en forma de salario y las que van al capitalista, bajo la forma de beneficio. De momento, abandonamos esta línea de investigación y trataremos de analizar la determinación más cercana en la que se nos suele aparecer la teoría del valor del trabajo: ésta busca un concepto que sea válido, al mismo tiempo, para el trabajo muscular y el espiritual y desemboca, finalmente, en el trabajo muscular como el valor primario o productor de tal, que ha de ser válido como unidad de medida de todo trabajo en general. Sería un error no ver en esto más que orgullo proletario y desprecio en principio por las realizaciones del espíritu. En esta posición anidan razones más profundas y complicadas.

Respecto a la parte del espíritu en el trabajo, comienza por afirmarse que éste no supone ningún «gasto», que no requiere ninguna compensación por desgaste y, por lo tanto, no eleva el coste del producto, de modo que únicamente resta el trabajo muscular como fundador del valor de cambio. Cuando a ello se contesta que también la fuerza espiritual es agotable y que, al igual que la corporal se ha de mantener y sustituir por medio del alimento, se olvida el elemento de verdad que yace en la base de aquella teoría, aunque sea como sentimiento instintivo. La parte del espíritu en un producto de trabajo implica dos facetas completamente separables del mismo. Cuando un carpintero produce una silla siguiendo un modelo conocido desde mucho antes, ello no sucede sin un cierto gasto de actividad psíquica, puesto que la conciencia tiene que dirigir a la mano. Sin embargo, ésta no es toda la espiritualidad que se encuentra invertida en la silla. La silla no sería producible sin la actividad espiritual de aquel que, quizá, varias generaciones atrás, ideó el modelo para ella; también la fuerza psíquica utilizada aquí constituye una condición práctica de la silla. El contenido de este segundo proceso espiritual subsiste, pues, en una forma que ya no requiere ninguna otra aportación psíquica: como tradición, como pensamiento hecho objetividad, que todo el mundo puede recoger y re-pensar. Bajo esta forma, influye tal pensamiento en la actividad de producción del carpintero actual, constituye el contenido de la función espiritual actual, que se ha de mover y realizar en su fuerza subjetiva y, gracias a esta última, se integra en el producto, como si fuera su forma. Las dos actividades psíquicas de que hablábamos más arriba están sometidas, de seguro, al desgaste y a la necesidad de un suplemento fisiológico, es decir, tanto la del carpintero como la del inventor de la silla. Pero el tercer elemento espiritual que, evidentemente, es imprescindible para la producción actual de la silla, esquiva el desgaste, puesto que, de acuerdo con la idea de la silla, se pueden fabricar miles de ejemplares, sin que la propia idea se desgaste o precise restauración y sin aumentar los costes de la silla, aunque constituye el contenido formal, objetivo y espiritual de cada silla aislada. Si se distingue, pues, con la necesaria precisión entre el contenido objetivo-espiritual de un producto y la función subjetiva-espiritual que da lugar a éste, según las normas de aquel contenido, se puede ver la justicia relativa de aquella afirmación de que el espíritu no cuesta nada, pero también se puede ver su

injusticia relativa, puesto que esta idea de las cosas, impagable e inagotable, no se realiza por sí misma en los productos, sino a través de una inteligencia, cuyo funcionamiento actual, acorde con aquella idea, precisa fuerza orgánica y que contribuye al valor de coste del producto, del mismo modo que lo hace el trabajo muscular, aunque, por supuesto, el gasto psíquico, orientado por un contenido prefigurado de este modo, resulta más pequeño que si ha de crear el contenido original. La diferencia entre ambos es la prestación gratuita del espíritu. Este elemento ideal de contenido es el que distingue a la propiedad espiritual de la económica tan claramente en dos facetas: la propiedad espiritual es, de un lado, mucho más y, de otro, mucho menos que la económica. El pensamiento que se ha expresado una vez ya no se puede recuperar con ninguna fuerza del mundo; su contenido es, inevitablemente, propiedad pública de todos aquellos que emplean la fuerza psíquica necesaria para volver a pensarlo; y, cuando tal cosa ha sucedido, nadie puede ya arrebatárselo por ningún medio de este mundo: el pensamiento que se ha pensado una vez, como contenido reproducible infinitamente, queda ya ligado a la persona por una relación de vinculación que carece de analogía en lo económico. Por cuanto que el proceso espiritual se compone de su contenido, que tiene esta importancia supraeconómica y del proceso psicológico como tal, de lo que se trata aquí es del último, esto es, de la cuestión de cuál es la importancia que el empleo de fuerzas espirituales, junto al trabajo muscular, tiene para la elaboración del valor.

La idea de reducir la significación del trabajo espiritual a la del físico es, tan sólo, una faceta de la tendencia general a elaborar una unidad del concepto de trabajo. De lo que se trata es de encontrar lo que hay de común en las más diversas clases de trabajo, una diversidad más amplia y escalonada de lo que permite reconocer la mera oposición entre el trabajo físico y el psíquico. De este modo se hubiera ganado mucho, teórica y prácticamente, como ha sido el caso con el dinero; al encontrarla, se poseería aquella unidad general y cualitativa, en función de la cual podrían expresarse todas las relaciones de valor entre los resultados de la actividad humana, como un mero más o menos de ciertas cantidades. Esto ha constituido el progreso esencial del conocimiento en todas las esferas: el equilibrio cualitativo recíproco de los objetos, siempre inseguro e inexacto, se transforma en otro cuantitativo e inequívoco, en el que se es-

tablece una unidad interna regular que, al ser una y la misma, ya no supone mayores cuidados en el cálculo de las significaciones relativas a las singularidades. Desde el punto de vista del socialismo, esto no es, evidentemente, más que prolongación y consecuencia del intento de reducir todos los valores a los económicos, como su punto de origen y su sustancia. El socialismo tenía que acabar necesariamente en este intento al llevar a sus últimas consecuencias su tendencia a la nivelación. Puesto que, en la esfera de lo económico, puede resultar posible una igualdad de los individuos; en todas las demás, es decir, la intelectual, la sentimental, la caracterológica, la estética y la ética, el elemento nivelador, incluso como «medio de trabajo», carecería de sentido. Si, a pesar de todo, se pretende nivelarlas, no hay otro remedio sino reducir tales intereses y cualidades a aquellos otros que son los únicos que permiten una regularidad aproximada del reparto. Es cierto que el socialismo científico contemporáneo rechaza la igualación mecanicista comunista y únicamente pretende establecer una igualdad de las condiciones de trabajo, a partir de la cual la diversidad en las disposiciones personales, la fuerza y el interés habrían de conducir a una diversidad de la posición y la fortuna. Frente a la situación actual, en la que el derecho testamentario, las diferencias de clase, la acumulación de capital y todas las diferencias coyunturales posibles, originan distancias sociales mucho mayores que todas las diferencias individuales de actividad, aquella proposición no solamente implicaría una igualación en todo sentido, sino que la igualación de la propiedad y la posición parece hoy el único medio eficaz de agitación de las masas. Al convertir el materialismo histórico en la base de comprobación científica de la doctrina socialista, en este caso, como sucede a menudo, la construcción sistemática ha seguido el camino inverso que el proceso del pensamiento creador y lo que ha sucedido no es que la teoría socialista se haya seguido lógicamente de un materialismo histórico determinado independientemente, sino que la tendencia socialista-comunista, determinada prácticamente, se ha construido «a posteriori» la única base posible para ella, esto es, declarar los intereses económicos como origen y común denominador de todos los demás. Una vez que esto ha sucedido, la misma tendencia ha de proseguirse en la esfera de lo económico, resumiendo la multiplicidad de sus contenidos en una unidad que, sobre

toda realización individual, establezca la posibilidad de una igualdad y de una justicia comparable exteriormente.

La afirmación de que el valor de todos los objetos valiosos reside en el trabajo que han costado, no es suficiente para establecer aquel fin. Aquí podría unificarse la diversidad cualitativa del trabajo, de tal modo que una cantidad inferior de trabajo superior produciría la misma o mayor cantidad de valor que una cantidad superior de trabajo inferior. Con esto aparecería un escala de valores muy distinta de la prevista. Los atributos fundamentales del refinamiento, la espiritualidad, la dificultad, se producirían con y en el trabajo, pero únicamente se realizarían como atributos de éste; así, el elemento valorativo no descansaría sobre el trabajo como trabajo, sino sobre un orden de cualidades establecido en función de un principio completamente autónomo, para el que el trabajo como tal, que es lo universal en todas las cualidades del trabajo, únicamente sería un representante carente de importancia en sí mismo. De este modo, la teoría del trabajo incurriría en el mismo dilema en que se encuentra la de la filosofía moral, esto es, que el valor ético absoluto es la producción de sentimientos de felicidad. Si la acción, realmente, es moral en el sentido en que tiene la felicidad como consecuencia, ello implica una ruptura de principios y la introducción de nuevos elementos valorativos de carácter definitivo, cuando se considera como la felicidad más valiosa a la más pura, la más espiritual y la más elegante; puesto que, en tal caso, sería posible que este tipo de felicidad, aunque cuantitativamente, o sea, como mera felicidad, fuera menor que otra de inferior condición sensual y egoísta, resultara más importante desde un punto de vista moral. La teoría moral de la felicidad solamente es consecuente cuando todas las diferencias éticas de la felicidad sensual y espiritual, epicúrea y ascética, egoísta y compasiva, en último término y contando con todas las manifestaciones paralelas y consecutivas no son más que meras diferencias cuantitativas de un tipo de felicidad que es invariable, siempre cualitativamente igual a sí mismo. De este mismo modo, la teoría del trabajo, si es consecuente, ha de conseguir que todas las diferencias valorativas, experimentadas de modo inequívoco e innegable, entres dos prestaciones que, como trabajo, resultan igualmente intensivas y extensivas, en último término únicamente signifiquen que en la una hay condensado más trabajo que en la otra y que solamente la apreciación superficial puede considerar que son

las mismas cantidades de trabajo, mientras que la observación más profunda descubre una cantidad mayor o menor de trabajo como la razón fundamental del mayor o menor valor de aquéllas.

En realidad, esta interpretación no es tan insuficiente como parece en un primer momento. Basta con tener una concepción amplia del trabajo. Si se empieza por considerar el trabajo dentro de la esfera del agente individual, resulta evidente que en cada producto «superior» del trabajo no solamente está invertida aquella cantidad concreta del mismo, que se aplica de modo inmediato a su producción, sino que en éste se deben incluir, proporcionalmente, todos los esfuerzos anteriores, sin los cuales sería imposible la realización que ahora aparece más bien como algo sencillo. Cierto que el «trabajo» del músico durante un concierto puede ser escaso, en comparación con su valoración económica e ideal; muy otro cuadro se obtiene cuando los esfuerzos y la duración de los preparativos se aplican como condición de la realización inmediata de la cantidad de trabajo. En un número infinito de otros casos, el trabajo superior implica una forma mayor de trabajo; únicamente que éste no se manifiesta en la percepción sensorial del esfuerzo inmediato, sino en la condensación y acumulación de esfuerzos anteriores, que condicionan la prestación actual: en la ligereza con la que el maestro realiza su cometido puede haber incorporado mucho más trabajo que en el sudor que ha de verter el chapucero para la consecución de un resultado mucho más inferior. Esta interpretación de las diferencias de cualidad del trabajo como diferencias de cantidad puede ir más allá de las condiciones personales previas, puesto que éstas no son suficientes para explicar del modo indicado aquellas propiedades del trabajo que obtienen su altura por medio de dotes de nacimiento o del favor de condiciones objetivas previas. Aquí hay que servirse de una hipótesis de facultades hereditarias que, por supuesto, únicamente ofrece una posibilidad muy general de pensamiento en la medida que incluye las facultades adquiridas. Si se acepta la muy extensa explicación del instinto, en el sentido de que éste se compone de las experiencias acumuladas de nuestros antepasados, que han conducido a coordinaciones determinadas y apropiadas de los nervios y los músculos y han constituido el legado para la posteridad, de modo tal que, en ésta, una vez dada la excitación nerviosa adecuada, el movimiento apropiado se produce de modo puramente mecánico, sin precisar una experiencia o ejercicio pro-

pios, si se acepta esta teoría, pues, las dotes especiales de nacimiento se pueden considerar como un caso especialmente favorable del instinto. Esto es, se trata del caso en que la suma de estas experiencias físicamente condensadas se orienta decididamente en una dirección determinada y forma tal concentración de los elementos que ya a la excitación más leve responde un juego fructífero de funciones significativas y apropiadas. El hecho de que el genio tenga mucho menos que aprender que el ser humano normal para la misma realización, y de que sepa cosas que no ha experimentado, resulta un milagro que indica una coordinación especialmente rica y fácilmente utilizable de todas las energías heredadas. Si se retrocede suficientemente en esta serie de facultades hereditarias y se ve con claridad cómo todas las experiencias y disposiciones dentro de las mismas únicamente se pueden haber ganado y perfeccionado por medio del trabajo y el ejercicio, la singularidad individual de la realización genial aparecerá también como el resultado condensado del trabajo de generaciones. Así, el ser humano especialmente «dotado» será aquel en el que hay acumulado, en forma latente y dispuesta a valoración posterior un máximo del trabajo de sus antepasados, de tal modo que el valor superior que posee su trabajo, a causa de su calidad, en último término, también se remite a un aumento cuantitativo de trabajo que él no tiene por qué realizar personalmente, sino que posibilita su actuación posterior, gracias a la peculiaridad de su organización. Así, admitiendo de antemano la misma cantidad de trabajo en dos sujetos, el resultado sería de magnitud distinta, según que la estructura de sus sistemas psicofísicos contengan en sí sumas distintas de experiencias y habilidades de los antepasados, transformadas con esfuerzos diferentes. Si, en lugar de hacerlo por medio del trabajo necesario, la magnitud del valor de las prestaciones se expresa, siempre dentro de la misma línea, a través del «trabajo socialmente necesario» para su producción, ello tampoco evita la misma interpretación: el valor superior de la realización debida a dotes especiales implica que la sociedad ha de vivir y actuar durante un cierto período más prolongado, que condiciona el valor de la realización no para su producción inmediata, sino para la producción del productor de aquélla, aunque esto haya de darse en plazos de tiempo aún mucho mayores.

Esta misma reducción puede darse, también, en una variante objetiva. La valoración superior del resultado del trabajo con un

esfuerzo subjetivo igual no solamente se da como resultado de un talento personal, pues también hay determinadas categorías de trabajos que, desde un principio, representan un valor superior al de otros, de tal modo que el esfuerzo individual dentro de los primeros no ha de contener mayor fatiga o mayores dotes que las que contienen los segundos para alcanzar un rango superior al de éstos. Sabemos de cierto que una cantidad enorme de trabajos en las «profesiones superiores» no plantea exigencias más elevadas para el sujeto que los de las «inferiores», que los trabajadores en las minas y en las fábricas, a menudo, han de poseer una prudencia, una capacidad de renuncia y un arrojo, que eleva el valor subjetivo de su actividad muy por encima de la de muchos funcionarios y estudiosos, que la actividad de un acróbata o de un juglar precisa la misma paciencia, habilidad y dedicación que la de muchos pianistas que no han ennoblecido su habilidad manual con un complemento espiritual. Y, con todo, no solamente una categoría de trabajos acostumbra a estar mucho mejor pagada que la otra, sino que, también, un sentimiento social de valoración sin prejuicio seguiría el mismo camino en muchos casos. A pesar de la conciencia de la igualdad o superioridad del trabajo subjetivo que requiere un producto, se seguirá atribuyendo al otro un rango o valor superiores, de forma que parece como si la apreciación estuviera determinada por otros elementos, además del del trabajo. Con todo, esta apariencia no es indestructible. Las realizaciones del trabajo de las culturas superiores se pueden ordenar en una serie desde el punto de vista de qué cantidad de trabajo está ya acumulada en las condiciones previas, objetivas y técnicas, en función de las cuales es posible, en general, el trabajo individual. A fin de que se den posiciones superiores en una jerarquía de funcionarios, en primer lugar se ha de haber realizado ya un trabajo invisible en la administración y en la cultura general, cuyo espíritu y resultado se condensan en la posibilidad y necesidad de tales posiciones; además, toda actividad de los funcionarios superiores implica el trabajo previo de muchos subalternos que se concentran en aquél, de modo que, en realidad, la calidad de éste únicamente se produce mediante una cantidad elevada de trabajo ya realizado y subsumido en el primero. Es más, frente al trabajo no cualificado, el cualificado, como tal, no solamente descansa en la educación superior del trabajador, sino, también, en la estructura más elevada y complicada de las condiciones objetivas de trabajo, del material

y de la organización histórico-técnica. Para hacer posible al pianista más mediocre, se precisa una tradición tan antigua y tan amplia y una cantidad tan invisible de productos supraindividuales de trabajo, técnicos y artísticos que, en su apreciación general, elevan el trabajo de aquél muy por encima de las habilidades de los titiriteros o de los prestidigitadores, aunque, quizá, la de éstos sea superior desde un punto de vista subjetivo. Y así, en general, lo que apreciamos como las realizaciones más elevadas, según la categoría de la profesión y sin que haya elementos personales que determinen su magnitud, son las que tienen un carácter más definitivo en la configuración de la cultura, las que vienen siendo preparadas con mucha anterioridad y que implican una cantidad máxima de trabajo de los antepasados y los contemporáneos como condición técnica, por más que resulte injusto derivar unos emolumentos o apreciación especialmente elevados del realizador individual de una actividad laboral cuyo valor, fundamentalmente, se origina en causas suprapersonales. Y esta medida tampoco se puede mantener con toda exactitud: los valores de realizaciones y productos determinados por ella, se transfieren a otros elementos, que carecen de aquella justificación, ya porque se dé un parecido formal exterior, ya porque hay alguna relación histórica con ellos, ya porque la persona en cuestión utiliza la profesión con otros fines, como poder social o aumento de su valoración. Sin contar con estas contingencias, que surgen del carácter complicado de la vida histórica, sin embargo, no se puede averiguar ninguna conexión principal en asuntos sociales. En conjunto, parece que se puede mantener la interpretación de que, en igualdad de esfuerzos subjetivos de trabajo, la diferente valoración de las cualidades de las realizaciones corresponde a la multiplicidad de las cantidades de trabajo que se hallan contenidas de forma mediata en las prestaciones en cuestión. Solamente así se aseguraría la ventaja de la unificación teórica de los valores económicos, de la que parte la doctrina del trabajo.

De este modo, el concepto general de trabajo determina la medida y, en este sentido, la teoría descansa sobre una abstracción artificial, a la que se podría criticar que se basa en el error típico de creer que, en principio, el trabajo fuera, fundamentalmente, trabajo en sí y, únicamente en este caso, aparecieran sus atributos específicos como determinaciones de segundo grado, a fin de convertirlo en un trabajo concreto. Como si aquellas propiedades que nos permiten reconocer la calidad de trabajo de deter-

minada acción no constituyeran una unidad completa con sus otros atributos y como si aquella separación y ordenación jerárquica no descansara sobre un límite de carácter completamente arbitrario. Esto es, como si el ser humano comenzara por ser primero ser humano y, luego, en separación real de sí mismo, individuo concreto. En realidad, este error se ha cometido con frecuencia y se ha hecho fundamento de teorías sociales. El concepto de trabajo de que parte todo el examen anterior es, en realidad, de carácter puramente negativo: como el resto que queda una vez que se ha retirado de las distintas clases de trabajo todo aquello que diferencia a unas de las otras. Lo que queda aquí de resto no es igual al concepto físico de energía, como podría creer una analogía tentadora, que en su perennidad cuantitativa tanto puede aparecer como calor, como electricidad o como movimiento mecánico; se da aquí la posibilidad de una expresión matemática, que representa el conjunto de estas manifestaciones específicas como formulaciones de un hecho fundamental. Sin embargo, el trabajo humano en general no permite esta articulación, que es, al mismo tiempo, abstracta y determinada. La afirmación de que todo trabajo en sí no es más que trabajo, tomada como fundamento para la igualdad de valor del mismo implica algo tan incomprensible, abstracto y vacío como aquella otra teoría de que todos los seres humanos son seres humanos y, por tal motivo, todos tienen el mismo valor y están cualificados por los mismos derechos y los mismos deberes. Si el concepto del trabajo que, en su universalidad, hasta ahora admitida, recibe su significación más como un oscuro sentimiento que como un contenido firme, ha de admitir una de éstas, se necesita una precisión más cercana del proceso real que en él se da.

Se ha afirmado que este último elemento concreto es el trabajo muscular. Cabe preguntarse por la fundamentación de esta afirmación, habida cuenta que, más arriba, hemos tenido que limitar la validez de su prueba a la gratuidad del trabajo espiritual. Desde un principio, cabe admitir como posible que algún día se descubra la equivalencia mecánica de la actividad psíquica; sin embargo, la importancia de su contenido y su posición concreta en las conexiones lógicas, éticas y estéticas, se encuentran más allá de todos los movimientos físicos, igual que la significación de una palabra se encuentra más allá de su sonido fisiológico-acústico. La fuerza que el organismo emplea para el pensamiento de este contenido, como proceso cerebral, es, en

principio, tan calculable como el que se precisa para una realización muscular. Si esto se pudiera conseguir algún día, se podría establecer como patrón la medida de fuerza de una determinada realización muscular, con lo que se determinaría el gasto psíquico de fuerza y el trabajo psíquico, al menos en lo que tiene de verdadero trabajo, se podría considerar en situación de igualdad con el trabajo muscular y sus productos aparecerían en situaciones de equilibrio cuantitativo de valor con los de éste último. Esto, por supuesto, es una utopía científica que únicamente puede mostrar cómo la reducción de todo el trabajo calculable científicamente a trabajo muscular, incluso desde una perspectiva que no sea materialista y dogmática, no tiene por qué contener la contradicción de principio con la que el dualismo entre espiritualidad y corporeidad amenaza con destruir tal intento.

La siguiente reflexión parece aproximarse de modo más concreto al mismo fin. Partimos del principio de que nuestros medios de sustento se producen mediante trabajo físico. Sin embargo, ningún trabajo es puramente físico; todo trabajo manual se convierte en una realización racional a través de la intervención orientadora de la conciencia, de tal modo que, incluso, aquella realización que prepara las condiciones del trabajo espiritual superior, también contiene una cierta aportación de tipo espiritual. Esta actividad psíquica del trabajador manual, por su lado, viene posibilitada a través de los medios de sustento; y por más inferior que sea la posición del trabajador, esto es, por menor que sea la importancia del elemento espiritual de su trabajo en relación con la realización muscular, sus medios de sustento (en sentido amplio) también se producen a través de trabajos de carácter esencialmente físico, con una excepción perteneciente a la época contemporánea y que hemos de tratar en el último capítulo. Como quiera que esta relación se repite en cada una de las dos categorías de trabajo, esto da como resultado una serie infinita en la cual el trabajo psíquico jamás desaparece, pero sí retrocede de continuo. Así, los medios de sustento de las categorías laborales superiores descansan sobre una serie de trabajos en los cuales la aportación psíquica de cada eslabón es soportada por un eslabón de valor puramente físico, de modo que, en último término, aquél se acerca al valor límite de cero. También puede pensarse que, en principio, todas las condiciones exteriores del trabajo espiritual se pueden expresar en las magnitudes del

trabajo muscular. Si la antigua teoría del valor de los costos resulta admisible, el valor del trabajo espiritual, en la medida que es igual a sus costos de producción, tendrá que ser igual al valor de ciertas realizaciones musculares. Y quizá pudiera aceptarse esta teoría con la modificación adecuada: el valor de un producto no es igual a sus costos, pero los valores de dos productos distintos podrían mantener la misma relación recíproca que la de sus condiciones de origen. Alimentada y estimulada por los medios de sustento, un alma dará productos que multiplicarán varias veces el valor de aquellas condiciones utilizadas por ella; por este motivo, la proporción entre dos productos, del mismo modo que los valores de dos cosechas, cada una de las cuales es un múltiplo de la simiente, mantienen la misma proporción que las propias simientes. El factor que multiplica el valor pudiera ser una constante para todos los seres humanos. Si todos estos presupuestos fueran correctos, la reducción del trabajo espiritual al físico sería admisible en el sentido de que sería posible expresar no la importancia absoluta, sino la relativa del valor del primero por medio de ciertas proporciones del segundo.

Sin embargo, el pensamiento de que las magnitudes de valores de la realización psíquica sean proporcionales a los valores de los medios de sustento parece paradójica, si no absurda. Con todo, merece la pena buscar los puntos en los cuales se acerca a la realidad, porque éstos alcanzan gran profundidad en las relaciones internas y culturales establecidas entre los valores espirituales y sus condiciones económicas y equivalentes. Hemos de comenzar por imaginarnos que en el cerebro, como punto culminante de la evolución orgánica, se acumula una gran cantidad de tensiones. El cerebro, evidentemente, está en situación de manifestar una gran cantidad de fuerza, con lo que también se explica, entre otras cosas, la capacidad asombrosa de los músculos más débiles que se pueden desplegar ante estímulos psíquicos. El agotamiento de todo el organismo después de trabajos o alteraciones espirituales, demuestra que, vista desde la perspectiva de su paralelismo físico, la actividad psíquica emplea mucha fuerza orgánica. La sustitución de esta fuerza no se puede alcanzar a través de un mero aumento de aquellos medios de sustento que emplea el que realiza trabajos musculares, puesto que la capacidad de admisión del cuerpo, en relación con la cantidad de alimentos, es relativamente pequeña y, en lo referente a trabajos fundamentalmente espirituales, aún se reduce más. Por este moti-

vo, en la generalidad del trabajo espiritual, tanto la sustitución de fuerzas como el estímulo nervioso necesario, únicamente pueden darse a través de una concentración, un refinamiento y una adaptabilidad individual del mantenimiento de la vida y de las condiciones vitales generales. Dos elementos propios de la historia cultural resultan importantes a este respecto. Nuestros medios cotidianos de alimentación fueron escogidos y elaborados en un período en el que todas las demás condiciones vitales diferían mucho de las contemporáneas de las clases intelectuales y en las que el trabajo muscular y el aire fresco dominaban frente a la tensión nerviosa y las formas sedentes de vida. Las infinitas enfermedades digestivas por un lado y la búsqueda febril de medios alimenticios concentrados y de fácil asimilación, por otro, son muestra clara de que la buena relación entre nuestra constitución corporal y nuestros materiales alimenticios ha quedado claramente interrumpida. De esta observación general se deduce cómo los seres humanos con profesiones muy distintas también requieren alimentaciones muy distintas y cómo no es sólo una cuestión de cultura culinaria, sino, también, de salud pública, procurar a los trabajadores más evolucionados los medios para una alimentación supranormal, refinada y determinada a través de decisiones personales. Todavía más esencial que esto y, al mismo tiempo, más complejo es el hecho de que el trabajo espiritual extiende sus condiciones previas más ampliamente en el conjunto de la vida y, además, está rodeado de una periferia más amplia de relaciones mediatas que el trabajo corporal. La transformación de la fuerza corporal en trabajo puede darse, por así decirlo, de modo inmediato, mientras que las fuerzas espirituales únicamente pueden realizar todo su trabajo cuando, muy por encima de su medio inmediato y real, todo el sistema complicado de los ánimos, impresiones y estímulos corporales y espirituales se encuentra en una determinada situación de organización, matiz y proporción entre inercia y movimiento. Incluso entre aquellos que pretenden nivelar el trabajo espiritual y el muscular, ya se ha convertido en un lugar común la idea de que el salario más elevado del trabajador espiritual está justificado por las condiciones fisiológicas de su actividad.

En este sentido, resulta comprensible que el hombre contemporáneo parezca mucho más dependiente de su medio que el ser humano primitivo y ello no en el sentido de que es determinable de modo más flexible y cualitativo, sino en el de que el desarro-

llo de sus fuerzas específicas, su productividad interior y su peculiaridad personal no es posible sin condiciones especialmente favorables, adaptadas a su personalidad. Las condiciones increíblemente precarias en las que, antiguamente, se solía desplegar una vida espiritual elevada resultarían deprimentes para la inmensa mayoría de los trabajadores intelectuales de hoy, los cuales no encontrarían en ellas las facilidades y los estímulos que precisan para su producción personal, a veces unos de forma distinta que los otros. Esto no tiene nada que ver con el epicureísmo y, como condición real de la realización, quizá se deba al carácter estimulable y la fragilidad del sistema nervioso, por un lado, y, por otro, a la individualización intensificada, que no puede reaccionar ante aquellos estímulos simples, esto es, típicos y generales, sino que solamente se despliega en torno a otros igualmente individualizados. La época contemporánea ha elaborado de modo decisivo la teoría histórica del medio, por lo que las circunstancias reales, a través de la exageración de uno de sus elementos pueden abrirnos también los ojos a la consideración de la influencia de aquéllos, aun en momentos de menor desarrollo, de modo parecido a como la ascensión real de las masas en el siglo XIX se ha convertido en el motivo que nos ha hecho conscientes de la función de aquéllas en épocas anteriores de la historia. En la medida en que estas circunstancias son válidas, pues, existe una cierta proporción entre los valores que consumimos y los valores que producimos, esto es, los últimos, como realizaciones espirituales, son funciones de las realizaciones musculares invertidas en los primeros.

Esta reducción posible de valores de trabajo espiritual a valores de trabajo muscular, encuentra una pronta limitación, procedente de diversas partes. En primer lugar, aquella proporción no es reversible. Para ciertas prestaciones se requieren gastos personales muy elevados, pero éstos, por su lado, no dan lugar en cualquier caso a aquellas prestaciones: por muy favorables y refinadas que sean las condiciones vitales, quien no está dotado no podrá nunca realizar lo mismo que el dotado. La serie de los productos, por lo tanto, únicamente será una función continua de la serie de gastos, cuando los últimos se den en una proporción exacta con las dotes personales y naturales. Aun admitiendo lo imposible, es decir, que estas últimas se pudieran determinar con exactitud y que una adaptación ideal, midiendo exactamente los medios de sustento según esta determinación, convirtiera las

magnitudes de las prestaciones en índices de estos últimos, tal empeño encontraría sus limitaciones en la desproporción de las condiciones de sustento que existen incluso entre las personalidades calificadas para las mismas realizaciones. Aquí reside uno de los mayores obstáculos para la justicia social. Si, por un lado, en general, la prestación espiritual más elevada exige, también, condiciones de vida superiores, por otro, las condiciones humanas son muy irregulares en lo que se refiere a las aspiraciones que implican el despliegue de sus fuerzas más elevadas. De dos naturalezas, capacitadas para la misma actividad objetiva, la una requerirá, para la realización de esta posibilidad, un medio diferente, presupuesto material y estímulos completament distintos, desde un punto de vista cuantitativo, de lo que requerirá la otra. Este hecho, que origina una desarmonía irreconciliable entre los ideales de la igualdad, la justicia y el máximo rendiminto, todavía no se ha examinado detenidamente. La diversidad de nuestras estructuras físico-psíquicas, de las relaciones entre energías propiciatorias y obstaculizantes, las reciprocidades entre la inteligencia y la voluntad, determinan que el rendimiento como producto de la personalidad con sus condiciones vitales, encuentre en la primera un factor altamente inconstante, de modo que, a fin de conseguir el mismo resultado, el otro factor ha de sufrir grandes variaciones. Parece, además, como si esta desviación de las condiciones naturales, en relación con las de realización de sus posibilidades internas fuera tanto más relevante cuanto más elevado, complicado y espiritual es el campo del rendimiento. Las personas que tienen la fuerza muscular necesaria para la ejecución del mismo trabajo concreto, precisarán, también, la misma alimentación e iguales condiciones vitales; cuando se trata de actividades importantes, eruditas, artísticas, etcétera, se pondrá de manifiesto la diversidad entre todos aquellos que, básicamente, pueden realizar lo mismo y de la que hablábamos más arriba.

Las características personales suelen ser tan variables que las mismas circunstancias exteriores, actuando sobre ellas, dan lugar a los resultados finales más diversos y, así, en la comparación de individuo con individuo hacen ilusoria toda proporción de valor entre las condiciones materiales de sustento y las realizaciones psíquicas que se basan en ellas. Unicamente cuando se compara la media de los grandes períodos históricos o clases sociales completas, las condiciones determinadas físicamente pue-

den mostrar la misma proporción en su magnitud relativa que las realizaciones psíquicas. Así es posible, por ejemplo, observar que, cuando los precios de los productos alimenticios necesarios son muy bajos, la cultura, en su conjunto, progresa lentamente, es decir, que los artículos de lujo, en los que se invierte una cantidad apreciable de trabajo espiritual, son extraordinariamente caros, por lo que un aumento en el precio de los primeros acostumbra a ir acompañando a un descenso en el precio de los últimos y a su difusión de mano en mano. Es característico de las culturas inferiores que los bienes imprescindibles para el sustento sean muy baratos, mientras que el nivel de vida más elevado es muy caro, como sucede aún en Rusia, en comparación con Europa Central. Los bajos precios del pan, la carne y la vivienda, hacen que desaparezca la presión que obliga al trabajador a luchar por una salario más elevado, mientras que el encarecimiento de los artículos de lujo remite a éstos a la región de lo imposible e impide su difusión. Unicamente el encarecimiento de lo que, originariamente, es barato y el abaratamiento de lo que, originariamente, es caro, cuya conexión hemos puesto de manifiesto más arriba, supone e implica un aumento de las actividades espirituales. Con toda la inconmensurabilidad de lo singular, estas proporciones implican una relación general que, sin embargo, es eficaz en aquellas singularidades del trabajo físico y psíquico, que permitirían expresar la medida del último por medio del primero, si su eficacia no estuviera dominada por la diferencia mucho más intensa de facultades individuales.

Finalmente, hay un tercer punto de vista, desde el cual la reducción de todo valor de trabajo al valor del trabajo muscular, demuestra su carácter grosero y plebeyo. Si observamos atentamente de dónde recibe su carácter como valor y gasto el trabajo muscular, resuelta que ello no es la fuerza física. No hemos de referirnos con esto al hecho, ya mencionado, de que esta fuerza, sin una cierta dirección intelectual, sería completamente inútil para los fines humanos, en cuyo sentido, el elemento psíquico no es más que un mero suplemento valorativo; en este caso, el auténtico valor siempre residirá en lo puramente físico que, a fin de recibir la orientación adecuada, precisa de aquel suplemento. Nos referimos, más bien, al hecho de que el trabajo físico únicamente puede recibir su tono de valor y peculiaridad por medio del gasto de las energías psíquicas que implica. Si, visto desde fuera, aquel trabajo supone la superación de obstáculos, la configura-

ción de una materia que no se somete sin más a tal forma, sino que, en principio, le ofrece resistencia, la parte interna de este trabajo muestra, también, el mismo aspecto. El trabajo es esfuerzo, fatiga, dificultad, de modo que, cuando no lo es, se acostumbra a decir que no es trabajo. Visto desde la perspectiva de los sentimientos que procura, el trabajo consiste en la superación continua de los impulsos hacia la negligencia, el goce y las facilidades de la vida y, en relación con ello, resulta indiferente por completo el hecho de que, si el ser humano se entregara a ellos, también convertirían la vida en una carga, ya que el no trabajar únicamente se experimenta como una carga en los casos más excepcionales, mientras que también en éstos se deja de experimentar como carga el trabajo. Nadie se resigna a aceptar los sufrimientos y la fatiga del trabajo sin recibir nada a cambio. Lo que se retribuye en el trabajo, es decir, el justo título por el que se requiere una compensación, es el empleo de la fuerza psíquica que se precisa para superar los sentimientos internos de obstaculización y disgusto.

El lenguaje refleja esta situación, al designar igualmente como mérito la producción económica-exterior y la ética-interior de nuestro quehacer; puesto que aquél también aparece en el segundo sentido, cuando el impulso moral ha vencido los obstáculos de la tentación, el egoísmo, la sensualidad y no cuando la acción moral mana de una fuente evidente, que excluye por principio la posibilidad de lo contrario, de tal modo que, a fin de no tener que negar el mérito ético a los arquetipos morales, la mitología de todos los pueblos obliga a los fundadores de las religiones a vencer una «tentación» y Tertuliano llega a decir que la gloria de Dios sería mayor «si laboravit». Así como el valor moral auténtico se liga al obstáculo superado de impulsos opuestos, también el económico hace lo mismo. Si el ser humano efectuara su trabajo como las flores su floración o los pájaros sus trinos, aquí no implicaría ningún valor recompensable. Este valor no solamente reside en su manifestación exterior, en el quehacer y consecuencias exteriores, sino, también, en el trabajo muscular, en el ejercicio de voluntad, los reflejos sentimentales, esto es, en resumen, en las condiciones espirituales. Con éste establecemos el suplemento del otro conocimiento fundamental, que se une al otro extremo de la serie económica: que todo el valor y toda la importancia de los objetos y de su propiedad reside en los sentimientos que originan, que su posesión en su calidad

de relación meramente exterior resultaría indiferente y sin sentido si no conllevara condiciones interiores, sentimientos de alegría, de elevación y expansión del Yo. Así, la visibilidad de bienes económicos está limitada a través de los procesos psíquicos para ambos actores —productores y consumidores—, procesos que explican que cada prestación singular requiera y obtenga una contraprestación. Igual que la posesión de un objeto que no implica un estímulo psíquico, resulta inesencial y carente de importancia para nosotros, también lo sería el quehacer propio, que no surgiera de una circunstancia experimentada como interna, cuyo disgusto y sentimiento de sacrificio lleva en sí la exigencia y la medida de una compensación. A la vista del valor cabe decir que el trabajo muscular es trabajo psíquico. Como excepciones a esta regla se pueden mencionar aquellos trabajos que convierten al ser humano en competidor de la máquina o de los animales; puesto que, aunque éstos tienen la misma relación con el esfuerzo interno y el empleo de fuerzas psíquicas, aquel que se beneficia de él no tiene ningún motivo para pagar por el rendimiento interior, ya que el único efecto exterior que es importante para él también se puede alcanzar mediante una potencia puramente física y, cuando se puede disponer de una producción barata, jamás se paga por la más cara. Pero si damos un paso más, también podemos incluir esta excepción en aquella ocupación total de lo exterior a través de lo espiritual. Lo que se recompensa en el trabajo de una máquina o de un animal es la realización humana, que reside en la invención, fabricación y manejo de la máquina y en la cría y doma del animal, de modo que cabe decir que aquellos trabajos humanos no son recompensados como estos físicos-subhumanos, sino que, por el contrario, éstos se valoran de modo mediato como psíquico-humanos. Tal cosa sería una prosecución práctica de aquella teoría, según la cual interpretamos el mecanismo de la naturaleza inanimada, de acuerdo con los sentimientos de fuerza e impulsos de nuestros movimientos. Cuando añadimos nuestra propia esencia al orden natural general, a fin de entenderlo en sus conexiones, ello solamente es posible si, anteriormente, atribuimos las formas, impulsos y sentimientos de nuestra espiritualidad a la naturaleza en general, uniendo inevitablemente en un acto la «subordinación» y la «interpretación». Si ahora aplicamos esta relación con el mundo a la cuestión práctica que estamos tratando y en la realización de fuerzas subhumanas únicamente equilibramos prestaciones y

contraprestaciones humanas, el límite principal en la cuestión que aquí nos importa es el que se encuentra entre los trabajos humanos cuya recompensa descansa sobre su base psíquica y aquellos otros que, a causa de la igualdad de su efecto con lo puramente mecánico y exterior, parecen rechazar esta justificación de su recompensa. De esta forma, cabe afirmar, de modo universal, que, desde el punto de vista del valor que se ha de equilibrar, la diferencia entre el trabajo espiritual y el muscular no es la que hay entre el de carácter psíquico y material, sino que, también en el último la recompensa se refiere a la parte interna del trabajo, al disgusto del esfuerzo, a la ofrenda de la fuerza de voluntad. Esta espiritualidad que es, al mismo tiempo, la cosa en sí por detrás de la manifestación del trabajo y el valor interno del mismo, no es ningún factor intelectual, sino que reside en el sentimiento y la voluntad, de donde se sigue que no está coordinado con el del trabajo espiritual, sino que constituye el fundamento del mismo; puesto que el contenido objetivo del proceso espiritual no pone de manifiesto, en este valor, en principio, el resultado separado de la personalidad, la exigencia de una recompensa, sino la función subjetiva, orientada por la voluntad, que origina en tal proceso el esfuerzo del trabajo, el empleo de energías que precisa para la producción del contenido espiritual. En cuanto un quehacer del espíritu se revela como fuente del valor, no sólo para el que lo disfruta, sino, también, para el que lo produce, el trabajo muscular y el «espiritual» reciben un fundamento común que hasta se podría llamar moral, por medio del cual la reducción del valor del trabajo al trabajo muscular pierde su carácter trivial y brutalmente materialista. Lo mismo sucede con el materialismo teórico, que recibe una esencia completamente nueva y digna de atención, cuando se pone de manifiesto que también la materia es una representación y no una esencia que, en un sentido absoluto, estuviera fuera de nosotros y fuera opuesta al espíritu, sino que, en su cognoscibilidad, está completamente determinada por las formas y los presupuestos de nuestra organización espiritual. Desde este punto de vista en el cual la diferencia esencial entre las manifestaciones esenciales, corporales y espirituales resulta relativa, en lugar de ser absoluta, se hace mucho menos inadmisible la necesidad de explicar las espirituales en sentido estricto en función de una reducción a las corpóreas. En este caso, como en el del valor práctico, lo exterior ha de redimirse de su rigidez, aisla-

miento y oposición frente a lo interior, a fin de que pueda prestar sus servicios como expresión y unidad simple de medida de los hechos «espirituales» superiores. Esta reducción puede dar buen resultado o no, pero, al menos, no contradice las exigencias del método y de las determinaciones valorativas fundamentales.

Estas reflexiones no pueden demostrar que el equivalente del trabajo esté exclusivamente unido a la cantidad de la actividad muscular, como demuestran ciertas objecciones que se acostumbran a oponer a esta vinculación. Con todo, se da una dificultad, que parece insuperable y es la que se deriva del hecho, absolutamente trivial, de que hay trabajos sin valor y superficiales, ya que la afirmación de que, bajo el concepto de trabajo como valor fundamental se entiende únicamente el trabajo apropiado, justificado por su resultado, contiene una confesión que contradice a la totalidad de la teoría. Si hay trabajos valiosos y trabajos sin valor, también hay, sin duda, escalones intermedios, cantidades de trabajo realizado, que contienen algunos, pero no todos los elementos del fin y el valor; el valor del producto, por lo tanto, que, según los presupuestos, está determinado por el trabajo en él invertido, es mayor o menor según el carácter más o menos apropiado de este trabajo. Esto supone que el valor del trabajo no se mide en su cantidad, sino en la utilidad de su resultado. Aquí no sirve de nada emplear el método que se utilizó más arriba, en relación con la calidad del trabajo: el trabajo más elevado, más refinado y más espiritual, en relación con el más bajo, supone una acumulación y condensación del mismo «trabajo», frente a las cuales el trabajo rudo y no cualificado únicamente representa una mayor rarefacción y una menor potencia. Esta diferencia del trabajo era de carácter interno y dejaba de lado la cuestión de la utilidad, puesto que ésta siempre se consideraba implícita en el trabajo que se tratara; en este sentido, el trabajo del barrendero no es menos «útil» que el del violinista y su valoración inferior se origina en su cantidad interior como mero trabajo y en la menor condensación de las energías del trabajo. Con todo, parece ahora que esta suposición era demasiado simple y que la diversidad de la utilidad exterior no permite hacer depender las diferencias de valoración del trabajo de sus determinaciones puramente interiores. Si se quiere eliminar la inutilidad del trabajo o, mejor dicho, sus diferencias de utilidad y se pretende conseguir que sea más o menos útil según que sea, también, más o menos concentrado o que consuma más

o menos fuerza o, con otras palabras, más o menos cantidad de trabajo, el trabajo muscular no quedará como el único fundamento del valor, pero el trabajo podría actuar como unidad de valor de los objetos, ya que, en tal caso, el otro factor, la utilidad, sería siempre el mismo y, por lo tanto, no alteraría las relaciones de valor. Con todo, las diferencias de utilidad subsisten y es un sofisma trocar el postulado de que todo valor es trabajo (que quizá se puede justificar éticamente) en la proposición: todo trabajo es valor, esto es, el mismo valor.

Aquí aparece la profunda conexión de la teoría del valor del trabajo con el socialismo, puesto que éste trata de conseguir, de hecho, una organización de la sociedad en la que el valor de utilidad de los objetos constituya una constante en relación con el tiempo de trabajo empleado en ellos. En el tercer tomo de *El Capital,* Marx explica que la condición de todo valor, incluso en la teoría del trabajo, es el valor de uso. Esto sólo significa que, en cada producto, se emplean tantas partes del tiempo social general de trabajo como le corresponden en relación con la importancia de su utilidad. Así, pues, se supone la existencia de una necesidad general, cualitativamente unitaria, de la sociedad —al lema de la teoría del trabajo, el trabajo no es más que trabajo y, como tal, de igual valor, corresponde aquí el otro de que la necesidad no es más que necesidad y, como tal, de igual importancia— y la igualdad de utilidad de todos los trabajos se alcanza en la medida en que, en cada esfera de producción tan sólo se realiza el trabajo suficiente para cubrir la parte de la necesidad que le corresponde. Bajo este presupuesto ningún trabajo es menos útil que otro. Si hoy, por ejemplo, se considera que tocar el piano es un trabajo menos provechoso que construir locomotoras, esto es debido a que se dedica a ello más tiempo del que corresponde a la necesidad real. Si, por el contrario, se limitara a la medida explicitada aquí, sería un trabajo tan valioso como la construcción de locomotoras, del mismo modo que este último resultaría inútil si se invirtiera en él más trabajo del necesario, es decir, si se produjeran demasiadas locomotoras. Con otras palabras, en principio no hay ninguna diferencia en los valores de uso, puesto que, cuando un producto, momentáneamente, tiene menos valor de uso que otro (esto es, el trabajo que corresponde al primero tiene menos valor del que corresponde al segundo), basta con disminuir el trabajo en su categoría, es decir, con reducir la cantidad de su producción, hasta que su necesidad sea tan intensa

como la necesidad del segundo, esto es, hasta que haya desaparecido por completo el «ejército industrial de reserva». Unicamente bajo esta condición puede el trabajo expresar de modo adecuado la medida de valor de los productos.

La esencia del dinero es su fungibilidad incondicional, la igualdad interna, que hace sustituible cada pieza por otra, según proporciones cuantitativas. Para conseguir la existencia de los bonos de trabajo, éste ha de obtener aquella fungibilidad, lo que únicamente puede darse del modo que se ha explicado más arriba: que el trabajo tenga siempre el mismo grado de utilidad, lo que solamente se puede conseguir reduciéndolo a aquella medida en la que su necesidad es igual que la de otro. Por supuesto, en este caso, se podría valorar más o menos la hora real de trabajo, pero ya se podrá estar seguro de que el valor más elevado, derivado de la utilidad superior del producto, muestra una cantidad de trabajo por hora proporcionalmente concentrada; o, por el contrario, de que en la medida en que, a partir de la concentración del trabajo, la hora recibe un valor superior, también contiene una cantidad más elevada de utilidad. Evidentemente, esto implica un orden económico completamente racionalizado y providencial, en el que todo trabajo se produce de modo planificado, con conocimiento absoluto de las necesidades y exigencias de cada producto; es decir, un orden económico como el que pretende instaurar el socialismo. El acercamiento a esta situación completamente utópica sólo parece posible desde un punto de vista técnico, siempre que únicamente se produzca lo que es imprescindible, lo que pertenece a la vida de modo innegable, puesto que, cuando esto sucede, todo trabajo es tan necesario y útil como cualquier otro. Por el contrario, en cuanto se asciende a esferas más elevadas en las que, por un lado, las necesidades y la valoración de la utilidad son inevitablemente individuales, mientras que, por otro lado, las intensidades del trabajo son muy difíciles de determinar, ninguna regulación de las cantidades de producción podrá conseguir que la proporción entre la necesidad y el trabajo empleado sea la misma en todas partes. En estos puntos se entrecruzan todos los hilos de las consideraciones sobre el socialismo; en éste se pone de manifiesto que el peligro para la cultura, incorporado en los bonos del trabajo, no es, en modo alguno, de carácter inmediato, como se ha dicho tantas veces; en realidad, tal peligro se origina en la imposibilidad técnica de mantener constante la utilidad de las

cosas, como su motivo de valoración, en relación con el trabajo, como representante de los valores; una dificultad que aumenta con la intensificación de la altura cultural y cuya eliminación hará descender la producción a la de los objetos más primitivos, más imprescindibles y más ordinarios.

Este resultado de los bonos del trabajo aclara del modo más eficaz la esencia del principio monetario. La importancia del dinero reside en el hecho de que es una unidad de valor que se reviste de multiplicidad valorativa, pues, de otro modo, las diferencias de cantidad del dinero unitario no se podrían experimentar como equivalentes de las diferencias de cualidad de las cosas. Y, sin embargo, al suceder esto muy a menudo, se hace una violencia a los valores personales que elimina su esencia. Los bonos de trabajo tratan de evitar este carácter del dinero, es decir, tratan de cimentar a éste con un concepto que sigue siendo abstracto pero que, con todo, es cercano a la vida concreta; con este concepto, un valor personal, incluso se podría decir el valor personal por excelencia, se convierte en medida del valor en sí. Y ahora resulta, precisamente, que por poseer las propiedades que ha de presentar todo dinero: unidad, fungibilidad, validez general, acaba siendo más amenazante que el dinero normal para la diferenciación y configuración personal de los contenidos vitales. Dado que la fuerza incomparable del dinero consiste en no oponerse a lo contrario de lo que representa, dado que le vemos servir, por un lado, a la disminución de las diferencias personales y, por otro, a una relevancia exagerada de éstas, el intento de configurarlo de modo concreto y, al mismo tiempo, absolutamente abstracto, le hace perder su posición por encima de los partidos, por decirlo así y le sitúa a un lado de la alternativa, con exclusión del otro. Aunque hay que reconocer la tendencia que se da en los bonos del trabajo a aproximar de nuevo el dinero a los valores personales, este resultado demuestra, precisamente, cuán estrechamente vinculados están su enajenación frente a éstos y su propia esencia.

Capítulo VI

EL ESTILO DE VIDA

I

En estas investigaciones ha venido diciéndose que la energía espiritual, que caracteriza a las manifestaciones típicas de la economía monetaria es el entendimiento, en oposición a aquellas a las que, en general, se llama sentimiento o ánimo y que se manifiestan, fundamentalmente, en la vida de los períodos y esferas de interés no determinados por una economía monetaria. Esto es, en principio, la consecuencia del carácter del dinero como un medio. Todos los medios, como tales, implican que las relaciones y las concatenaciones de la realidad se integran en nuestro proceso volitivo; únicamente son posibles mediante una imagen objetiva de conexiones causales auténticas y, evidentemente, un espíritu que conociese el conjunto de aquéllos de modo total, poseería el medio más adecuado para todo fin, cualquiera que fuese la situación de origen. Pero esta inteligencia, que incluye en sí misma la posibilidad completa de los medios, no puede producir ni la sombra de la realidad de un medio porque, para ello, se precisa la determinación de un fin, en relación con el cual, las energías y vinculaciones reales, reciben la significación de medios, y solamente se puede crear a través de un acto de voluntad. Así como en el mundo objetivo no hay nada que tenga el carácter de fin, si no recibe la colaboración de la voluntad, tampoco lo hay en la inteligencia, que es, tan sólo, una representación adecuada o inadecuada del contenido del mundo. De la voluntad se ha dicho, con razón, aunque muchas veces se ha comprendido mal, que es ciega; no en el mismo sentido que Hödhr o que el Cíclope cegado, que golpean al azar. La voluntad no da lugar a nada irracional en el sentido del concepto valorativo de razón, pues no puede dar lugar a nada si no recibe algún

contenido que no se encuentra en ella misma. La voluntad no es más que una de las formas psicológicas (como el ser, el deber, la esperanza, etc.) en las cuales viven los contenidos en nosotros, una de las categorías realizadas, probablemente, de forma psíquica, en sentimientos musculares anejos o de otra clase, por medio de las cuales recogemos el contenido meramente ideal en sí del mundo, a fin de que alcance una significación práctica para nosotros. Del mismo modo que la voluntad —el mero nombre de esta forma, elevado hasta una cierta autonomía— no puede elegir un contenido determinado a partir de sí misma, así tampoco la mera conciencia de los contenidos del mundo, esto es, la inteligencia, puede determinar por sí ningún tipo de fines. Lo que suele suceder es que, frente a la indiferencia completa de los contenidos del mundo, y sin que tal cosa sea previsible a partir de ellos mismos, alguno de éstos recibe una relevancia especial, gracias a la voluntad. Una vez que esto ha sucedido, desde un punto de vista lógico y determinado por la objetividad teórica, se produce la transferencia de la voluntad a otras representaciones, relacionadas con aquellas primeras causales, que ahora actúan como «medios» frente a aquellos «fines». Siempre que sea la inteligencia la que nos dirija, seremos dependientes, puesto que ésta nos conduce a través de las conexiones objetivas de las cosas y constituye la mediación, a través de la cual la voluntad se adapta al ser autónomo. Si comprendemos el concepto del cálculo de medios en toda su amplitud, al permanecer en él, somos seres puramente teóricos, y nada prácticos. La volición acompaña a todas nuestras reflexiones únicamente como si fuera una fermata, o como el presupuesto general de una esfera, en cuyas singularidades y relaciones de contenido no interviene, pero en la que vierte vida y realidad.

Por lo tanto, el número y el orden de los medios, que constituyen el contenido de nuestra actividad, se desarrollan de modo proporcional a la inteligencia, como el representante subjetivo del orden objetivo del mundo. Como quiera que todo medio, en cuanto tal, es completamente indiferente, en un sentido práctico, todos los valores del sentimiento se vinculan con las metas, los puntos finales de la acción, cuya factibilidad ya no se refleja en la actividad, sino en la receptividad de nuestra alma. Cuantas más estaciones finales de este tipo contiene nuestra vida práctica, tanto más intensamente se afirmará la función intelectual frente a la sentimental. El carácter impulsivo y espontáneo en sus afec-

tos que se dice caracteriza a los pueblos primitivos, seguramente está en relación con la brevedad de sus órdenes teleológicos. Su trabajo en la vida no tiene la cohesión de los elementos que, en las culturas superiores, se origina a través de la «profesión» unitaria, que recorre toda la vida, pues se compone de series simples de intereses que, si alcanzan alguna vez su objetivo, lo hacen merced a una cantidad reducida de medios, a lo cual ayuda mucho, especialmente, el carácter inmediato de la preocupación por la obtención de alimentos que, en unas circunstancias culturales superiores, da lugar a una serie final mucho más articulada. En estas condiciones, la representación y el goce de los fines últimos son relativamente frecuentes y la conciencia de las vinculaciones objetivas y de la realidad, esto es, la inteligencia, aparece en función más raramente que los acompañamientos reales, que caracterizan tanto la representación inmediata como la consecución real de los fines últimos. Incluso la Edad Media, con su ampliación de la producción para las necesidades propias, con las empresas artesanales, la multiplicidad y rigidez de las uniones y, sobre todo, a causa de la Iglesia, tenía una cantidad mucho mayor de puntos definitivos de satisfacción de la acción final que la época actual, en la cual los rodeos y preparativos para alcanzar a éstos llegan hasta lo infinito y donde el fin de cada momento va con frecuencia mucho más allá del momento propiamente dicho e, incluso, del horizonte del individuo. El dinero da lugar a esta prolongación de los órdenes de fines en la medida en que crea un interés común y central entre otros que, en principio, están muy alejados y, de este modo, los pone en relación, de forma que el uno se puede convertir en preparación del otro que, objetivamente, le es completamente extraño (así, por ejemplo, el producto en dinero de uno de forma que la concatenación en su totalidad se convierte en base para la obtención del otro). Lo esencial aquí es el hecho general, que ya hemos comentado más arriba, de que el dinero, en su conjunto, se experimenta en su calidad de fin y, con ello, una gran cantidad de cosas que, en realidad, tienen el carácter de fines por sí mismas, pasan a ser meros medios. Como quiera, sin embargo, que el dinero es, antes que nada, un medio para todo, los contenidos de la existencia se incorporan, así, a una interminable conexión teleológica en la cual ninguno es el primero y ninguno es el último. Y como el dinero mide todas las cosas con objetividad despiadada y la medición, así establecida, determina sus vinculaciones, se origi-

na una red de contenidos vitales personales y objetivos que, en su entrelazamiento ininterrumpido y en su causalidad estricta, se aproxima al cosmos de las leyes naturales, cohesionada por el valor monetario, que todo lo impregna, como la naturaleza lo está por la energía, que todo lo vivifica y que, igual que aquél, se reviste de mil formas y, a través de la regularidad de su esencia definitiva y de la transformabilidad de todas sus manifestaciones, vincula a todo con todo convirtiendo a todo en condición de todo lo demás. Así como en la concepción de la naturaleza desaparecen todas las manifestaciones sentimentales, sustituidas por una inteligencia objetiva, también los objetos y relaciones de nuestro mundo práctico, al constituir órdenes cada vez más interdependientes, eliminan la participación del sentimiento que únicamente tiene lugar en los puntos teleológicos finales y es objeto de la inteligencia, que utilizamos en relación con éstos. La creciente transformación de todas las partes componentes de la vida en medios, y la vinculación recíproca de órdenes en conjuntos de elementos relativos que, por otro lado, están caracterizados por fines autónomos, todo ello no es solamente la imagen práctica de un mayor conocimiento causal de la naturaleza y del cambio de lo absoluto en relativo que en ella se da, sino que, como toda estructura de medios, para lo que aquí nos interesa, es una vinculación causal considerada desde delante, también el mundo práctico se convierte cada vez más en un problema para la inteligencia; o, dicho más exactamente, los elementos de representación de la acción cada vez se van convirtiendo, de modo objetivo y subjetivo, en conexiones racionales y calculables y, de este modo, excluyen las manifestaciones y decisiones sentimentales que únicamente se relacionan con las interrupciones del curso de la vida, con los fines últimos.

Esta relación entre la importancia del dinero y de la inteligencia para la vida permite determinar de modo negativo las épocas o zonas de interés en que ambos dominan: esto es, a través de una cierta falta de carácter. El carácter supone siempre que las personas y las cosas están determinadas de modo fijo, individual, a diferencia y con exclusión de todas las demás, lo que no tiene nada que ver con la inteligencia como tal, puesto que ésta no es más que el espejo indiferente de la realidad, en el que todos los elementos tienen el mismo derecho, que no reside en otra cosa sino en ser verdaderos. Por supuesto, las inteligencias de los seres humanos se diferencian notablemente, aunque, vistas de

cerca, estas diferencias son de grado: profundidad o superficialidad, amplitud o estrechez, o aquellas otras características que surgen mediante el suplemento de otras energías espirituales, como el sentimiento y la volición. De acuerdo con su puro concepto, la inteligencia tiene una falta absoluta de carácter, no en el sentido de la ausencia de una cualidad que, en definitiva, sería necesaria, sino porque se encuentra más allá de la unilateralidad selectiva que constituye el carácter. Esto es manifiesto, también, en la falta de carácter del dinero. Igual que éste, en y para sí, es el reflejo mecánico de las relaciones valorativas de las cosas y se ofrece igualmente a todas las partes, así también, dentro de los negocios financieros, todas las personas tienen el mismo valor, no porque cada una de ellas tenga alguno, sino porque ninguna tiene valor; únicamente el dinero es valioso. La falta de carácter de la inteligencia, como la del dinero, acostumbra a pasar por encima de esta determinación puramente negativa. Por lo general, exigimos de todas las cosas —quizá no siempre con la debida justicia— una determinación del carácter y reprochamos al ser humano puramente teórico que su tendencia a comprenderlo todo le mueva a perdonarlo todo, una objetividad que corresponde a un Dios, pero jamás a un ser humano quien, de este modo, se encuentra en abierta contradicción con las exigencias de su naturaleza y con su función en la sociedad. Así, también, reprochamos a la economía monetaria que ponga su valor central a disposición de la maquinación más miserable, como si fuera un instrumento absolutamente flexible, puesto que, al ponerlo también a disposición de la empresa más sublime, no mejora lo anterior, sino que aún hace más manifiesta la relación completamente casual entre la serie de las operaciones monetarias y la de nuestros conceptos de valor, esto es, la falta de sentido de los unos cuando se miden con relación a las otras. El carácter superficial de la vida del sentimiento, que se atribuye a la época contemporánea, frente a la intensidad y fuerzas únicas de las épocas anteriores, la sencillez de la comprensión intelectual que, incluso, existe entre seres humanos del carácter y posición más opuestos (mientras que una personalidad intelectualmente tan relevante y teóricamente tan interesante como Dante aun dice que, a ciertos enemigos teóricos no hay que contestarles con razones, sino con el cuchillo), la tendencia a la conciliación, que surge de la indiferencia frente a las cuestiones fundamentales de la vida interior, que pueden ser las que se refieren a la salud del alma y que no se

pueden decidir por medio de la comprensión, hasta la idea de la paz mundial, que es especialmente importante en los círculos liberales, y entre los representantes históricos del intelectualismo y de la circulación monetaria, todo esto resulta ser la consecuencia positiva de aquel rasgo negativo de la falta de carácter. En los puntos culminantes de la circulación del dinero, esta falta de color se convierte, por así decirlo, en el color de los contenidos profesionales. En las grandes ciudades modernas hay muchas profesiones que no muestran ninguna forma objetiva ni especificidad de la actividad: ciertas categorías de agentes, de encargados, y todas las existencias indeterminadas de las grandes ciudades, que viven de las oportunidades más diversas y casuales de ganarse algo. En estas profesiones, la vida económica, la red de sus órdenes teleológicos, no tienen ningún contenido que se pueda establecer, fuera de ganar dinero; el dinero, lo que está sin fijar de modo absoluto, es el punto central en torno al cual oscila la actividad de aquéllas con libertad ilimitada. Aquí aparece una clase especial de «trabajo no cualificado», frente a la cual el trabajo que, por lo general se llama así, resulta cualificado en el sentido de que su esencia reside en el puro trabajo muscular, de modo que, en la preponderancia de la cantidad empleada de energía sobre la forma de su manifestación, la labor de los trabajadores inferiores recibe una coloración especial sin la cual no serían posibles los intentos, realizados recientemente en Inglaterra, de organizarlos en sindicatos. Aquellas otras existencias, adecuadas a los más diversos modos de obtener los beneficios, precisan mucho más de toda determinación «a priori» de su contenido vital, a diferencia del banquero, para el cual el dinero no es solamente el fin último, sino, también, el material de la actividad que, como tal, puede mostrar directivas determinadas, características interesantes propias y rasgos de un carácter profesional determinado. Unicamente en aquellas existencias aventuradas los caminos que llevan al fin último del dinero han eliminado toda unidad o relación objetivas. La nivelación, que procura el objetivo monetario a las actividades e intereses particulares, encuentra aquí tan sólo, un mínimo de resistencia. Superadas están la determinación y la coloración que pudieran impregnar a la personalidad en razón de su actividad económica. Evidentemente, esta existencia únicamente puede llevarse en relación con una inteligencia poco común y su posibilidad se manifiesta en aquella forma a la que se suele llamar «astucia», con

lo que se quiere indicar la liberación de la inteligencia de toda determinación posible, impuesta por las normas de la cosa o de la idea y su aplicación sin escrúpulos a los intereses personales correspondientes. Para estas «profesiones» —a las que, precisamente, falta la idea de «tener una profesión, esto es, la línea ideal determinada entre la persona y un contenido vital— están especialmente dispuestos, como es lógico, los seres humanos más desarraigados, por lo que recae sobre ellos la sospecha de la desconfianza; así, por ejemplo, en la India, el nombre de encargado, intermediario, etc., se ha convertido en el nombre de alguien *who lives by cheating his fellow-creatures* (35). Estas existencias de las grandes ciudades, que solamente quieren ganar dinero de un modo completamente inespecífico y que, para ello, utilizan más inteligencia como una función general, porque no requieren conocimientos especializados de ningún tipo, constituyen un contingente principal de aquellos tipos de nuestras personalidades, que no se pueden comprender o «situar» porque su movilidad y su multiplicidad nos impide fijarlos en una situación determinada. El hecho de que el dinero y la inteligencia tengan el rasgo común de la inespecificidad y la falta de carácter es el presupuesto de estas manifestaciones, que no podrían darse en ningún otro terreno como no fuera en el punto de contacto de estas dos fuerzas.

Frente a estos rasgos de la economía monetaria, la vehemencia de las luchas económicas modernas, en las cuales no se concede cuartel alguno, únicamente supone una contradicción aparente, ya que aquéllas están provocadas por el interés inmediato en el dinero. No es tan sólo que tales luchas se den en una esfera objetiva en la que la personalidad no es importante como carácter, sino como representante de una determinada potencialidad económica y donde el competidor a muerte de hoy es el socio de mañana, sino que se trata, más bien, de que las determinaciones que una esfera origina dentro de sí misma, pueden resultar completamente extrañas a aquellas otras que ésta comunica a las que están fuera de ella, bajo su influencia. Así, por ejemplo, una religión puede ser la misma paz para sus adeptos en razón de su doctrina y, al mismo tiempo, extraordinariamente combativa y cruel respecto a los herejes y a todas las fuerzas vitales próximas a ella; un ser humano puede suscitar en otros sentimientos y pen-

(35) Que vive de engañar a sus semejantes.

samientos que resultan extraños para sus contenidos vitales, de modo que aquél acaba dando lo que no tiene; de igual modo, una dirección artística determinada puede ser completamente naturalista, por razón de su convicción y de su idea estética, en cuanto a la relación de inmediatez y la mera reproducción de la naturaleza, siendo así que el hecho de una entrega tan fidedigna a la manifestación de lo real y el esfuerzo artístico por reflejarlo supone un elemento de carácter absolutamente idealista en el sistema vital que, en comparación con las otras partes componentes, se eleva por encima de toda realidad naturalista. Del mismo modo que la intensidad de las controversias lógico-teóricas no puede ocultar que la inteligencia es un principio de conciliación —puesto que, en cuanto una diferencia pasa de la oposición de los sentimientos o de las voliciones o de los axiomas indemostrables, solamente reconocibles, de modo intuitivo, al estadio de discusión teórica, se habrá de resolver—, tampoco las luchas de intereses en la economía monetaria pueden ocultar que ésta implica un principio de indiferencia, que suprime las enemistades de lo propiamente personal y les ofrece un terreno en el que, en definitiva, simpre es posible un acuerdo. Por supuesto, la actitud puramente racional frente a los seres humanos y las cosas tiene siempre algo de cruel; pero esta consecuencia no surge como un impulso positivo, sino como una mera integridad de su consecuencia puramente lógica a través de atenciones, bondad y sensibilidad; éste es, también, el motivo por el que la persona interesada fundamentalmente en asuntos de dinero no acostumbra a comprender cuando se le acusa de crueldad y de brutalidad, ya que únicamente es consciente del carácter consecuente y la pura objetividad de su actitud, sin ninguna mala voluntad. En todo esto conviene recordar que únicamente se trata del dinero como forma de los movimientos económicos, a los cuales se pueden añadir otros rasgos debido a otro tipo de motivos propios. Esta trascendencia de las determinaciones caracteriológicas, en la cual se configura la vida con independencia de las otras consecuencias que aguzan las contradicciones de la inteligencia y la economía monetaria, se puede considerar como la objetividad del estilo vital. Este no es un rasgo que se añada a la inteligencia, sino que es su propia esencia; es la única forma accesible a los hombres a través de la cual éstos pueden conseguir una relación con las cosas que no esté alterada por la contingencia del sujeto. Admitiendo que el

conjunto de la realidad objetiva está determinado por medio de las funciones de nuestro espíritu, llamamos inteligentes a aquellas funciones a través de las cuales, aquélla se nos aparece como la objetiva en el sentido específico del término, aunque la misma inteligencia esté vivificada y dirigida por otro tipo de fuerzas. El ejemplo más deslumbrante de estas conexiones es Espinoza: el comportamiento más objetivo frente al mundo, todo acto aislado de la intimidad concebido como una resonancia armónica de la necesidad de la existencia universal, en ningún momento se permite que la imprevisibilidad del individuo intente penetrar en la estructura lógico-matemática de la unidad del mundo, la función puramente intelectual es la que implica esta imagen del mundo y sus normas; a esta concepción del mundo se llega de modo subjetivo en función de la mera comprensión de las cosas que resulta suficiente para la realización de sus exigencias; esta inteligencia, sin embargo, se basa en un sentimiento profundamente religioso, en una relación completamente suprateórica con la base de las cosas, que nunca alcanza a la singularidad del proceso intelectual cerrado en sí mismo. Esta actitud aparece, también, en general, en el pueblo indio. Tanto en los tiempos antiguos como en los modernos, el campesino ha podido siempre cultivar su campo en paz, incluso en medio de ejércitos en lucha, pertenecientes a estados indios distintos, sin que ninguna de las partes le molestara, puesto que es «el benefactor común del amigo y el enemigo». Evidentemente, esto es tan sólo una medida extrema del tratamiento objetivo de las cosas prácticas: los impulsos subjetivos, que aparecen como naturales, se eliminan a favor de una práctica correspondiente a la significación objetiva de los elementos, la diferenciación del comportamiento sigue una regularidad objetiva en lugar de la de la pasión personal. Pero este pueblo estaba determinado de una forma absolutamente intelectual: era superior a todos los demás en los tiempos antiguos en lo referente a la agudeza lógica, la profunda sutileza de su explicación del mundo e, incluso, en la fría racionalidad frente a sus propias fantasías gigantes y sus ideales éticos elevados, así como quedaba por detrás de muchos otros en el calor irradiante de la vida afectiva propiamente dicha y en la fuerza de voluntad; ese pueblo era mero espectador y reconstructor lógico del curso del mundo y llegó a ser tal cosa debido a ciertas decisiones últimas del sentimiento, a una cierta inconmensurabilidad del sufrimiento, que se desarrollaba hasta constituir un

sentimiento metafísico-religioso de su necesidad cósmica, mientras que el individuo no podía dar cuenta de él, ni dentro de la propia esfera de los sentimientos, ni en las derivaciones de una práctica vital enérgica.

Esta misma objetividad de la constitución vital también se origina en la relación de la vida con el dinero. En otro contexto hemos demostrado cómo ya el comercio supone una elevación sobre la subjetividad originaria de los seres humanos. Aun hoy día hay pueblos en Africa y Micronesia cuyo único intercambio de propiedad reconocido es el robo o el regalo. E igual que en el ser humano evolucionado se desarrollan intereses objetivos al lado y por encima de los impulsos subjetivos del egoísmo y el altruismo —en cuya alternativa la ética sigue comprendiendo el conjunto de las motivaciones humanas—, una entrega o una obligación que no tiene nada que ver con las relaciones entre los sujetos, sino con las proporciones e ideales objetivos, así, también, más allá de la impulsividad egoísta del robo, y de la no menor del altruismo del regalo, se desarrolla el cambio de propiedad, según normas de justicia o injusticia objetivas, es decir, el intercambio. El dinero, sin embargo, representa el elemento de la objetividad de las acciones de intercambio en un desprendimiento puro y una materialidad autónoma, ya que está libre de todas las cualificaciones unilaterales de las cosas aisladas y, por este motivo, carece de una relación más decisiva con una subjetividad económica que con otra, al igual que la ley teórica que, representando la objetividad para sí del acontecer natural, frente a la cual todo acontecer aislado aparece como casual, lo que equivale a lo subjetivo en el acontecer humano. Si, a pesar de todo, las distintas personalidades tienen las relaciones internas más diversas con el dinero, ello demuestra, precisamente, cómo éste supera toda singularidad subjetiva; el dinero comparte esta propiedad con las grandes potencias de la historia que como los amplios mares en los cuales se puede crear todo lo que permite el recipiente en cuestión, en virtud de su forma y de su capacidad. La objetividad del comportamiento recíproco de los hombres —que, en realidad, sólo es una configuración de un material facilitado por una energía originaria, aunque de carácter y regularidad autónomos— obtiene su expresión más acabada en los intereses de la economía monetaria pura. Lo que se da a cambio de dinero termina por ser posesión de aquél que da la máxima cantidad por ello, con independencia de lo que esto sea

o de quién sea el comprador; cuando se tienen en cuenta otros equivalentes, es decir, cuando uno se desprende de una propiedad a cambio de honores, servicio o agradecimiento, se consideran las condiciones de la persona a la que aquélla se entrega. Y viceversa: cuando compro algo por dinero, me es indiferente a quién le compro, siempre que sea lo que deseo y se ajuste al precio que quiero pagar; sin embargo, cuando se compra algo a cambio de un servicio o de una vinculación en relación interna o externa, se comprueba con exactitud con quién está uno tratando, porque, fuera de dinero, no solemos dar ninguna otra cosa de nosotros a cualquier persona. La observación que aparece en los billetes de banco de que su valor será pagadero al portador sin necesidad de comprobación de identidad es significativa de la objetividad absoluta que se da en las cosas del dinero. En este mismo terreno, también entre pueblos más apasionados que los hindús, se encuentra un fenómeno paralelo al de la exención de la tierra de cultivo frente a los movimientos guerreros: entre algunos indios, el comerciante puede negociar sin problemas incluso con tribus que se encuentran en guerra con la suya propia. El dinero sitúa los actos y las relaciones de los seres humanos tan al margen de los hombres en tanto que sujetos como la vida espiritual, en la medida que es puramente intelectual, pasa de la subjetividad personal a la esfera de la objetividad que ella refleja. De este modo, pues, se da una relación de superioridad. Igual que aquel que tiene el dinero está en situación de superioridad frente al que tiene la mercancía, el intelectual, como tal, posee un cierto poder sobre aquel otro que vive más de impulsos y sentimientos. Puesto que, aunque el conjunto de la personalidad de éste sea más valioso que el del primero y aunque sus fuerzas puedan superar a las de aquél, en conjunto es más unilateral, comprometido, tiene más prejuicios que el primero y carece de su perspectiva soberana y de las posibilidades infinitas de aplicación sobre todos los medios de la práctica que caracterizan al ser humano que únicamente vive para el entendimiento. En función de estos elementos de superioridad, en los cuales el dinero y la intelectualidad coinciden a través de su objetividad, frente a todo contenido vital singular, Comte ha colocado a la cabeza de su Estado del futuro a los banqueros, ya que éstos constituyen la clase que realiza las funciones más abstractas y universales. La misma conexión se encuentra en las sociedades me-

dievales, en las cuales el maestro, al mismo tiempo, acostumbraba a ser el presidente de la sociedad.

Esta justificación de la correlación entre la inteligencia y la economía monetaria, basada en la objetividad y en la indeterminación carente de carácter, que son comunes a ambas, encuentra una contraposición decisiva. Al lado de la objetividad impersonal que es propia a la inteligencia en razón de su contenido, se da una relación extraordinariamente estrecha que aquélla posee frente a la individualidad y frente al principio del individualismo en sí; por su parte, el dinero, aun transformando los procesos impulsivos y subjetivos en otros objetivos e impersonales, es el terreno de cultivo del individualismo y el egoísmo económicos. Aquí se dan, pues, unas indeterminaciones de significados que conviene resolver claramente a fin de comprender el estilo de vida que caracterizan. La función dual que realizan el dinero y la inteligencia resulta comprensible en la medida que se separa su contenido, el meollo de su esencia, de la aplicación que encuentra o del uso que de ella se hace. En el primer sentido, la inteligencia tiene un carácter nivelador y, hasta se podría decir, comunista; ante todo, porque la esencia de sus contenidos es que éstos son comunicables universalmente y que, suponiendo que sean correctos, todo espíritu adecuadamente formado, ha de dejarse convencer por ellos, lo que carece de analogía en la esfera de la voluntad y del sentimiento. En esta esfera, toda transferencia depende de la organización interna idéntica de que se trate y de la constitución individual de cada espíritu que, sólo de modo condicionado, cede a la violencia; en relación con ella no se da prueba alguna, como las que se ofrecen a la inteligencia, al menos en principio, a fin de extender entre el conjunto de los espíritus la misma convicción. La instrucción que le es propia demuestra que uno se encuentra en el mismo nivel que todos los demás. A ello hay que añadir que los contenidos de la inteligencia, con excepción de complicaciones poco frecuentes, no conocen la exclusividad celosa que tan a menudo poseen los contenidos vitales prácticos. Ciertos sentimientos, como, por ejemplo, los que están unidos a determinadas relaciones entre el Yo y el Tú, perderían su esencia y su valor por completo, si un número mayor de personas pudiera participar de ellos; para ciertos objetivos de voluntad resulta absolutamente esencial que otras personas estén excluidas de ellas, tanto de la intención como de

la consecución. Las concepciones teóricas, por el contrario, se han comparado con una antorcha, cuya luminosidad no se reduce porque muchas otras se enciendan con ella; como quiera que la infinitud potencial de su expansión no ejerce ninguna influencia sobre su importancia, esquiva mejor que los otros contenidos vitales la propiedad privada. Tales concepciones se ofrecen a través de la determinación sobre la que disponen, en forma tal que, al menos en principio, excluyen todas las contingencias individuales en la recepción de su contenido. Carecemos de toda posibilidad de representar los movimientos sentimentales y las energías volitivas de forma tan completa e inequívoca que, en cualquier momento, alguien pueda volverse hacia ellos y reconstruir el mismo proceso interno en base de la organización objetiva, por lo cual, frente a los contenidos intelectuales, en el lenguaje —transformable en sus conceptos y en sus conexiones lógicas— encontramos un medio adecuado, relativamente independiente de las disposiciones individuales. Sin embargo, la significación de la inteligencia evoluciona en una dirección muy distinta en cuanto las fuerzas históricas reales comienzan a intervenir con las objetividades abstractas y las posibilidades de su contenido. En primer lugar, la universalidad del conocimiento y la penetración e irresistibilidad, que surgen de éste, le convierten en un arma terrible de la inteligencia. Las naturalezas no influibles pueden al menos defenderse frente a una voluntad superior, pero, frente a una lógica superior únicamente cabe un obstinado «no quiero», con lo cual uno se reconoce como el más débil. Hay que añadir que si las grandes decisiones entre los seres humanos surgen de las energías supraintelectuales, la lucha cotidiana por el ser y el poseer suele decidirse según la cantidad de inteligencia que en ella intervenga. El poder de la inteligencia mayor reside, precisamente, en el carácter comunista de su cualidad: puesto que aquélla es, por su contenido, lo universal y lo generalmente reconocido y eficaz, su mera cantidad, que uno puede poseer gracias a la disposición propia, concede una ventaja incondicional, mayor de la que se da en una posesión cualitativa que, debido a su individualidad no se puede aplicar universalmente y, por lo tanto, no encuentra una esfera de dominio en cada punto del mundo práctico. Aquí, como en las otras partes, es precisamente el terreno de la igualdad legal para todos el que elabora las diferencias individuales en toda su evolución y aprovechamiento. Precisamente porque la represen-

tación y el orden de las relaciones humanas, puramente intelectual que renuncia a las manifestaciones injustificadas de la volición y el sentimiento, no conoce diferencia alguna «a priori» entre los individuos, tampoco tiene motivo para recortar algo de la extensión de la que se manifiesta «a posteriori» y que ésta alcanza por sí misma, lo que suele suceder a través de la voluntad social de deber, así como con los sentimientos de amor y compasión. Por este motivo, la concepción racionalista del mundo —que, carente de partido, como el dinero, también ha alimentado la imagen socialista de la vida— se ha convertido en la escuela del egoísmo contemporáneo y del triunfo total de la individualidad. Para la concepción habitual —que no es, precisamente profunda—, el Yo, tanto en un sentido práctico como en otro teórico, constituye el fundamento evidente y el primer interés inevitable; los motivos del desinterés no aparecen como naturales y autóctonos, sino como implantados posterior y artificialmente. El resultado de ello es que lo único que parece real y simplemente «lógico» es la actuación en el propio interés. Toda entrega y todo sacrificio parecen manar de las fuerzas irracionales del sentimiento y la voluntad, de modo que los seres humanos dedicados exclusivamente al entendimiento acostumbran a ironizar sobre ellos, considerándolos como una prueba de falta de inteligencia o a denunciarlos como una forma escondida del egoísmo. Esto es erróneo, precisamente porque la voluntad egoísta es tan voluntad como la altruista e, igual que ésta, no se deja atrapar dentro del pensamiento puramente racional. Como ya vimos, el pensamiento puede proporcionar los medios para la una o para la otra, pero es indiferente respecto a los fines que éstas eligen y realizan. Sin embargo, como aquella vinculación entre la inteligencia pura y el egoísmo práctico constituye una representación muy generalizada, tendrá que implicar algún tipo de verdad, si no con un carácter lógicamente inmediato, sí a través de algún rodeo psicológico. Pero no sólo el egoísmo propiamente ético, sino, también, el individualismo social, aparece como el paralelo necesario de la inteligencia. Todo colectivismo que origina una nueva unidad vital a partir y por encima de los individuos, parece contener algo místico, que es impenetrable al entendimiento austero, en la medida en que no consiste en la mera suma de los individuos; igual que la unidad vital del organismo en cuanto que no se puede comprender como el mecanismo de las partes. Por este motivo, el racionalismo del siglo XVIII,

que se coronó con la revolución, va unido a un fuerte individualismo y únicamente la oposición frente al primero que, partiendo de Herder, atraviesa todo el Romanticismo, reconociendo las potencias vitales supraindividuales, admitió, también, las colectividades supraindividuales como unidades y realidades históricas. La validez universal de la inteligencia, siendo la misma en cada caso individual, por razón de su contenido, únicamente puede ocasionar una atomización de la sociedad, ya que, por medio y a partir de ella, cada persona aparece como un elemento cerrado en sí mismo, junto a todos los demás, sin que esta universalidad abstracta pase a la concreta en la que el individuo, junto a todos los demás. constituye una unidad. Por último, la accesibilidad y posibilidad de reflexión interna de los conocimientos teóricos, que, en principio, no se pueden negar a nadie, como sucede con ciertos sentimientos y voliciones, provoca una consecuencia que invierte su resultado práctico. Aquella accesibilidad general hace que circunstancias que trascienden la cualificación personal deciden sobre su aprovechamiento real, lo que conduce a la preponderancia del estúpido «educado» sobre el proletario más inteligente. La aparente igualdad con que toda materia de enseñanza se ofrece a cualquiera que desee aprehenderla es, en realidad, una ironía sangrienta, como todas las otras libertades del liberalismo que no impiden al individuo beneficiarse de los bienes de todo tipo, pero olvidan que solamente quien tiene ventaja por alguna circunstancia podrá apropiárselos. Como quiera que el contenido de la educación —a pesar o, quizá, debido a su ofrecimiento universal— únicamente se puede apropiar a través de una actividad individual, da lugar a la aristocracia más inaccesible porque es la más intocable, esto es, una distinción entre alto y bajo que, a diferencia de la de carácter económico social, no se puede remediar mediante un decreto o una revolución y tampoco mediante la buena voluntad de los interesados; Jesús pudo decir al joven rico: da todo lo que tienes a los pobres; pero no le podía decir: entrega tu educación a los humildes. No hay ninguna ventaja que parezca tan molesta al que se encuentra en situación inferior y frente a la cual se sienta internamente tan disminuido e indefenso como la ventaja de la educación; éste es el motivo por el que los esfuerzos que buscan la igualdad práctica suelen despreciar de muchas maneras la educación intelectual: Buda, los cínicos, la cristiandad en algunos de sus aspectos,

hasta Robespierre: *nous n'avons pas besoin des savants* (36). A lo cual hay que añadir el dato muy esencial de que la determinación de los conocimientos por medio del lenguaje y la escritura —que, considerados en su abstracción, son representantes de su esencia comunista— origina una acumulación y condensación de los mismos, haciendo que la diferencia entre los superiores y los inferiores cada vez sea mayor. La persona dotada intelectualmente, o libre de preocupaciones materiales, tendrá tantas más posibilidades de elevarse por encima de las masas cuanto mayor y más condensado es el material educativo existente. Así como hoy día muchas comodidades y goces culturales que ayer eran inaccesibles, están al alcance del proletariado, siendo así que la diferencia entre su forma de vida y la de las clases superiores cada vez se ha hecho mayor —especialmente si tomamos como punto de referencia muchos milenios atrás—, así también la elevación universal del nivel de conocimiento no ocasiona una nivelación general del mismo, sino todo lo contrario.

Nos hemos extendido tanto en estas reflexiones porque la contradicción de sentido, que muestra la inteligencia, encuentra su exacto paralelo en el dinero. La reciprocidad entre el dinero y la inteligencia, a través de la cual las formas de ambos cada vez se parecen más, no solamente ayuda a la comprensión de aquél, sino que también la concreción de su estilo aparece en la prueba, así establecida, de un principio profundo y común a ambos, que es portador de la igualdad de su evolución, esto es, la disposición fundamental o determinación de los elementos históricos que especifica la forma de aquéllos. En los capítulos anteriores hemos descrito cómo el dinero, sobre la base de su accesibilidad y objetividad generales, a pesar de todo, sirve a la configuración de la individualidad y la subjetividad; cómo su igualdad general y perenne y su carácter comunista cualitativo hacen que toda diferencia cuantitativa lleve a otra de tipo cualitativo. El dinero también se muestra aquí en la extensión de su poder, no comparable con la de ningún otro factor cultural, portador de las tendencias vitales más opuestas, como condensación de la energía cultural puramente formal, a la que se puede atribuir cualquier contenido, a fin de elevarlo en su propia dirección y de dar una representación más pura de él. Por este motivo, únicamente ponemos de manifiesto algunas analogías esenciales con la

(36) No nos hacen falta los sabios.

inteligencia: la del contenido en el sentido de que la impersonalidad y la universalidad de su esencia abstracta y objetiva, cuando se trata de su función y su empleo, entra al servicio del egoísmo y la diferenciación. El carácter de lo racional y de lo lógico, que se revela en el egoísmo, también aparece en el aprovechamiento completo y sin escrúpulos de la posesión del dinero. Más arriba hemos dicho que lo significativo del dinero, frente a otras formas de propiedad es que no contiene referencia alguna a una forma especial de empleo y, por lo tanto, no comprende en sí ningún tipo de obstáculo que haría que un tipo de empleo le resultara más difícil que el otro; en cada una de éstas el dinero se agota por completo, sin que ninguna relación de sus cualidades con los objetos reales pueda actuar de una forma incitante u obstaculizadora; igual que en el caso de las formas lógicas, que se ofrecen del mismo modo a todos los contenidos posibles de su desarrollo o combinación y, debido a esto, garantizan la misma posibilidad de expresión e igual corrección formal a los más absurdos o condenables y a los más valiosos; y también se parece al procedimiento del derecho que, a menudo no consigue evitar que la injusticia material más grave se revista de un carácter justo formalmente inatacable. Esta posibilidad absoluta de aprovechar hasta lo último las fuerzas del dinero no solamente aparece como una justificación, sino, también, como una necesidad lógico-conceptual, por así decir, de hacerlo. Como quiera que el dinero no contiene ni orientaciones ni obstáculos, sigue el impulso objetivo más fuerte que, en su esfera de empleo, suele ser el egoísta por excelencia. Las representaciones obstaculizantes de que un dinero «mana sangre» o tiene una maldición, son sentimentalismos que, con la indiferencia creciente del dinero —esto es, por cuanto cada vez es más dinero—, van perdiendo su importancia. La determinación puramente negativa de que el gasto del dinero no está influido por ningún tipo de consideración de carácter objetivo o ético como en el caso de otras formas de propiedad acaba convirtiendo, sin más, la falta de escrúpulos en una forma positiva de comportamiento. La flexibilidad del dinero, que surge de su separación de los intereses, orígenes y relaciones singulares, contiene, como consecuencia aparentemente lógica, la exigencia de que no hemos de sufrir ninguna coacción en aquellas zonas de la existencia que están dominadas por él. En su objetividad absoluta, que, precisamente, surge de la eliminación de toda objetividad parcial, el egoísmo encuentra

vía libre, como ya la encontrara en la inteligencia y no por otra razón, sino porque este impulso es el más sencillo y el más próximo lógicamente, de modo que las fuerzas vitales puramente formales e indiferentes encuentran en él su realización primera, que, al mismo tiempo, es la más natural y la más afín.

Como dijimos más arriba, no es solamente la forma legal en sí la que coincide con la pura inteligencia y la circulación de dinero en el sentido de que ninguna de las tres esquiva los contenidos objetivos y morales más perversos, sino que es, esencialmente, el principio de la igualdad legal el que exacerba esta discrepancia entre la forma y el contenido real. Tanto el derecho como la inteligencia y el dinero se caracterizan por la indiferencia frente a la singularidad individual; los tres extraen de la totalidad concreta de los movimientos vitales un factor abstracto y general, que evoluciona según normas propias y autónomas y, a partir de éstas, influye de nuevo en aquella totalidad de intereses de la existencia para determinarla a su manera. Por cuanto los tres son contenidos indiferentes en cuanto a su esencia y están en situación de determinar las formas y las orientaciones, incorporan inevitablemente las contradicciones que aquí nos ocupan en la totalidad de la vida. Si la igualdad caracteriza a los fundamentos formales de las relaciones entre los seres humanos, también pasa a ser el medio para expresar, del modo más agudo y rico en consecuencias, sus desigualdades individuales; por contener los límites de la igualdad formal, el egoísmo se ha acomodado a los obstáculos internos y externos y, en la universalidad de aquellas determinaciones, posee un arma que, por servir a todos, también sirve contra todos. Las formas de la igualdad legal caracterizan el tipo de que aquí se trata y que repiten, por un lado, la inteligencia en su significación expresada más arriba y, por otro, el dinero: su accesibilidad y validez universales y su comunismo potencial derriban ciertas barreras en el caso de las personas superiores, de las inferiores y de las que se encuentran al mismo nivel y que surgen de la delimitación apriorística y de clase de las formas de propiedad. Mientras la propiedad del suelo y las profesiones se hallaban en manos de ciertas clases, implicaban determinadas obligaciones para con las personas inferiores, solidaridad de los que estaban al mismo nivel y la codicia evidente de las que se encontraban excluidas, para todo lo cual ya no hay razón de ser en un racionalismo «ilustrado», por cuanto que toda propiedad se puede transferir a una forma de valor, de

cuya consecución, en principio, nadie está excluido; con esto, por supuesto, queda sin resolver la cuestión del aumento o disminución de conjunto del egoísmo en el curso de la historia.

Conviene, por último, mencionar la característica más evidente: que también toda acumulación de atributos intelectuales, que concede una ventaja incomparable y rápida al favorecido, encuentra su analogía en la acumulación del capital. La estructura de las relaciones de la economía monetaria, la forma en que el dinero alcanza las rentas y los beneficios, llevan consigo el fenómeno de que, a partir de una cierta cantidad, el dinero se multiplica por sí mismo, sin necesitar para ello la labor apropiada del poseedor. Esto se corresponde con la estructura de los conocimientos en el mundo cultural que, a partir de cierto punto, requieren un esfuerzo de adquisición cada vez menor por parte del individuo, porque los contenidos del saber cada vez se ofrecen en forma más condensada y más concentrada en relación con su altura superior. A partir de cierta altura de la formación cultural, todo paso más adelante, en relación con la velocidad de adquisición en los escalones inferiores exige mucho menos esfuerzo para una cantidad de conocimiento muy superior. Igual que la objetividad del dinero permite a éste un «trabajo» relativamente independiente de las energías personales, cuyos resultados acumulados conducen de modo automático a otras acumulaciones en proporciones superiores, así, también, la objetivación de los conocimientos, la separación de los resultados de la inteligencia y los procesos de esta última implican que estos resultados se acumulen como abstracciones condensadas y que, cuando son suficientemente elevados, se les pueda recoger como frutas, cuyo proceso de maduración se ha realizado sin nuestro concurso.

Como resultado de todo esto, precisamente las tendencias que parten de la igualdad universal rechazan el dinero que, por razón de su esencia inmanente y sus determinaciones conceptuales, constituye una creación absolutamente democrática, niveladora y que excluye toda peculiaridad individual; se produce, pues, la misma consecuencia, con los mismos presupuestos, que tuvimos ocasión de observar en el caso de la inteligencia. En estas dos esferas, las universalidades en un sentido lógico y de contenido y en un sentido práctico-social, no coinciden. En otras esferas, en cambio, suelen coincidir: así, se ha dicho que la esencia del arte —con independencia de si ello agota o no la definición— es que su contenido representa los rasgos universales típicos de las manifestacio-

nes, pero, al mismo tiempo, apela a las excitaciones espirituales características de la especie que se encuentran en nosotros y fundamenta su aspiración principal en el reconocimiento universal subjetivo y en la exclusión de todo lo accidental e individual en sus objetos. Así, también, las religiones, por razón de su propio concepto, se elevan por encima de la peculiaridad de toda configuración terrena, hasta lo absoluto universal y, de este modo, obtienen la relación con lo más universal y con aquello que vincula a todos los individuos en el mundo de los seres humanos; las religiones nos redimen de lo que es meramente individual en nosotros, por cuanto que, por medio de la unidad total de sus contenidos, lo remiten a los rasgos fundamentales, entendidos como las raíces comunes de todos los seres humanos. Tal es, también, el comportamiento de la moral en Kant. La acción que tolera una generalización lógica sin incurrir en contradicción consigo misma, constituye, al mismo tiempo, el mandato moral válido para todos los seres humanos, sin tener en cuenta la persona; esto es, el criterio de que podemos pensar las máximas prácticas como leyes naturales, en el sentido de que su universalidad conceptual y objetiva decide sobre la universalidad para todos los sujetos, que constituye su esencia moral. En oposición a estos casos, la vida moderna parece permitir que se produzca una tensión entre la universalidad objetiva y de contenido y la práctica y personal. Ciertos elementos adquieren una universalidad de contenido cada vez mayor, su significación cada vez contiene más peculiaridades y más relaciones, su concepto comprende, de modo mediato o inmediato, una parte cada vez mayor de la realidad; tal sucede con el derecho, los procesos y los resultados de la inteligencia y el dinero. Paralelo a éstos se da, también, la particularización de los mismos en las configuraciones vitales subjetivas y diferenciadas, el aprovechamiento de su significación palpable, que afecta a todo material de interés, para la práctica del egoísmo, el desarrollo máximo de las diferencias personales en ese material nivelador, generalmente accesible y válido y, por ello, carente de resistencia frente a las voluntades individuales. La confusión y el sentimiento de autocontradicción secreta, que caracteriza el estilo de la época contemporánea en tantos puntos, en parte se deben a este desequilibrio y movimiento recíproco que existen entre el contenido y la significación objetivos de aquella esfera y su aplicación personal a la configuración de la universalidad y la igualdad.

Es interesante un último rasgo en la construcción del estilo de la época contemporánea, cuyo racionalismo hace patente la influencia del dinero. Las funciones espirituales, con cuya ayuda la época moderna da cuenta del mundo y regula sus relaciones internas —tanto individuales como sociales— se pueden designar, en su mayor parte, como funciones de cálculo. Su ideal epistemológico es comprender el mundo como un ejemplo de contabilidad, y aprehender los procesos y las determinaciones cualitativas de las cosas en un sistema de números y, así, Kant cree que en la filosofía de la naturaleza, la única ciencia es la que se pueda dar en configuración matemática. Y no solamente se pretende alcanzar espiritualmente el mundo corporal con la balanza y la medida, sino que el pesimismo y el optimismo pretenden determinar el valor de la vida mediante un equilibrio de felicidad y dolor, buscando, al menos, como ideal máximo, la determinación numérica de ambos factores. En este mismo sentido se explica la determinación múltiple de la vida pública por medio de las decisiones de la mayoría. La sumisión del individuo a la mayoría, en el sentido de que otros, que tienen iguales derechos que aquél, son de diversa opinión, no es tan evidente como hoy nos parece; el derecho germánico antiguo no la conocía y, así, quien no aprobaba la decisión de la comunidad tampoco estaba vinculado por ella; en el consejo de tribu de los iroqueses, en las cortes aragonesas hasta el siglo XVI, en el parlamento polaco y en otras comunidades no se conocía el voto mayoritario; la decisión que no se daba por unanimidad era inválida. El principio de que la minoría se ha de someter implica que el valor absoluto o cualitativo del voto individual se puede reducir a una unidad de pura significación cuantitativa. La nivelación democrática, en la que cada uno vale por uno y ninguno por más de uno, es el paralelo o el presupuesto de este proceso calculador en el cual el más o el menos de unidades innombradas expresa la realidad interna de un grupo e influye en la externa. Esta esencia exactamente medible, pesable y calculable de la época moderna es la configuración pura de su intelectualismo que, por encima de la igualdad abstracta, permite el crecimiento de la peculiaridad personalista de los elementos, pues, con fina percepción intuitiva, el lenguaje designa como persona «calculadora» a aquella que lo es, fundamentalmente, en sentido egoísta. Al igual que en el empleo de conceptos como «comprensivo» o «razonable», puede penetrarse aquí el aparente formalismo imparcial del con-

cepto en su pretensión de completarse precisamente con un determinado contenido parcial.

El rasgo psicológico de la época, aquí analizado, que se muestra en oposición tan manifiesta frente a las esencias impulsivas, totalizadoras o sentimentales de épocas pretéritas, parece encontrarse en una relación causal estrecha con la economía monetaria. Esta justifica, en función de su propia esencia, la necesidad continua de operaciones matemáticas en la circulación económica cotidiana. Las vidas de muchos seres humanos están caracterizadas por esta posibilidad de determinar, equilibrar, calcular y reducir valores cualitativos a otros cuantitativos. La introducción de la valoración en dinero, que enseñó a determinar y especificar todo valor, incluso en sus diferencias mínimas de céntimos, había de conceder una exactitud mayor y una determinación más clara a los límites en los contenidos de la vida. Cuando las cosas se piensan en sus relaciones mutuas de modo inmediato —es decir, cuando no están reducidas al común denominador del dinero— hay una mayor tendencia a redondear y a dar una unidad por otra. La exactitud, intensidad y precisión en las relaciones económicas de la vida que, por supuesto, también tiñen sus otros contenidos, corren paralelas con la extensión del dinero, aunque no para el fomento del gran estilo en la forma de vida. Unicamente la economía monetaria ha incorporado a la vida práctica —y quién sabe si no a la teórica también— el ideal de una calculabilidad numérica. Visto desde la perspectiva de esta función, el dinero representa la mera intensificación y sublimación de la esencia económica en sí. Un historiador señala, acerca del comercio establecido entre el pueblo inglés y sus reyes, especialmente en los siglos XIII y XIV, en los cuales aquél compró a éstos todo tipo de derechos y libertades: «Esto posibilitó una decisión práctica para cuestiones difíciles que, en teoría, carecían de solución. El rey tiene derechos como señor de su pueblo y el pueblo tiene derechos por ser un conjunto de hombres libres y constituir las clases del reino que el rey personifica. La determinación de los derechos de cada uno, que, en principio, era una cuestión muy difícil, en la práctica se hacía fácil al reducirse a una cuestión de compraventa.» Esto quiere decir que, en cuanto una relación cualitativa de elementos prácticos depende de aquella significación que permite tratarla como un asunto comercial, obtiene una precisión y una posibilidad de determinación que le está negada

a su expresión directa, que incorpora la totalidad de sus cualidades. Para ello todavía no se necesita incondicionalmente el dinero, ya que este tipo de transacciones también se pueden realizar por medio de la entrega de valores naturales, como el algodón por ejemplo. No obstante, es evidente que el dinero puede proporcionar de forma más intensa y exacta lo que aquí realiza el negocio comercial para la precisión de los valores y las aspiraciones. En este sentido, quizá pueda decirse que el negocio financiero se relaciona con el comercial en general, como éste con las otras determinaciones o relaciones de las cosas, anteriores al intercambio, puesto que, en su tratamiento de las cosas expresa en ellas el puro negocio, por así decirlo, igual que la lógica representa la comprensión en las cosas comprensibles. Y como quiera que la construcción abstracta, que establece el valor extraído de las cosas, posee la forma de la precisión aritmética y, con ella, una determinación racional incondicionada, este carácter ha de irradiar, también, sobre las propias cosas. Si es cierto que cada arte va determinando lentamente la forma en que vemos la naturaleza, si la abstracción espontánea y subjetiva de la realidad, que el artista completa, forma el cuadro sensorial inmediato de la misma para nuestra conciencia, con mayor razón la superestructura de las relaciones monetarias impone sobre la realidad cualitativa la imagen interna de la misma según sus propias formas. A través de la esencia calculable del dinero, ha aparecido en la relación de los elementos de la vida una precisión, una seguridad en la determinación de igualdades y desigualdades y una certidumbre en los acuerdos y estipulaciones que, en la esfera de lo exterior, únicamente se ha dado con la difusión general del reloj de bolsillo. La determinación del tiempo abstracto mediante los relojes, igual que la del valor abstracto mediante el dinero, proporcionan un esquema de las mediciones y divisiones más finas y más seguras que, al incorporar en sí los contenidos de la vida, prestan a éstos una transparencia y una previsibilidad para la actuación práctica exterior que, de otro modo, sería inalcanzable. La inteligencia calculadora que se manifiesta en estas formas puede derivar de ellas, a su vez, parte de las fuerzas con las que domina la vida moderna. Todas estas relaciones coinciden en el foco de una instancia negativa, esto es, que aquellos espíritus que más alejados se encuentran de la observación y justificación economicista de las cosas humanas: Goethe, Carlyle

y Nietzsche, al mismo tiempo, son de carácter antiintelectual y, por otro lado, rechazan decididamente toda interpretación de cálculo exacto de la naturaleza, que nosotros hemos reconocido como la contrapartida teórica del dinero.

II

Al llamar cultura a los refinamientos, las formas espiritualizadas de la vida y los resultados de los trabajos internos y externos a ella, estamos ordenando estos valores en una dirección en la que ellos no se encuentran sin más, por razón de su significación propia y objetiva. Para nosotros son contenidos de la cultura en la medida que los consideramos como expansiones elevadas de simientes y tendencias naturales, elevadas por encima de la medida de desarrollo, realización y diferenciación que serían accesibles a su mera naturaleza. El presupuesto del concepto de cultura es una energía u orientación naturales cuya mera existencia real basta para garantizar que se hallará detrás de toda evolución posterior. Vistos desde este concepto, los valores de la vida también son de carácter cultivado y no tienen la significación aislada que, desde arriba, se mide con referencia al ideal de la felicidad, de la inteligencia y la belleza, sino que aparecen como la evolución de un fundamento al que llamamos naturaleza y cuyas fuerzas y contenidos ideales coinciden, en la medida en que pasan a ser cultura. Así, si una fruta de jardín mejorada y una estatua son productos culturales en la misma medida, el lenguaje hace alusión de modo muy refinado a aquella relación llamando «cultivado» al frutal de que se trata, mientras que, en cambio, el bloque bruto de mármol no se «cultiva» para convertirse en estatua. Puesto que, en el primer caso, se asume la existencia de una fuerza y una disposición naturales del árbol, que apuntan en dirección a la fruta y que, mediante una influencia inteligente, pueden atravesar las limitaciones naturales, mientras que, en el bloque de mármol, no presuponemos la existencia de una tendencia similar hacia la estatua; la cultura que en ella se realiza significa la elevación y refinamiento de ciertas energías humanas, a cuya manifestación originaria llamamos «natural».

Parece, pues, evidente que sólo de modo metafórico se designan como cultivadas a las cosas impersonales. Puesto que aque-

lla expansión de lo dado, gracias a la voluntad y a la inteligencia, por encima de la frontera de su mero despliegue natural únicamente permitimos que suceda en nosotros mismos o en aquellas cosas, cuya evolución se relaciona con nuestros impulsos y estimula nuestros sentimientos de modo retroactivo. Los bienes materiales culturales, como muebles y plantas cultivadas, obras de arte y máquinas, aparatos y libros, en las cuales ciertas materias naturales se desarrollan hasta adquirir formas que son potenciales en ellos pero que jamás alcanzarían a través de sus propias fuerzas, son nuestra propia volición y sentimientos desarrollados por medio de ideas que incorporan en sí mismas las posibilidades de desarrollo de las cosas, en la medida en que se encuentran en su camino; y esto es lo mismo que sucede con la cultura, que configura la relación del ser humano consigo mismo y con los otros: lenguaje, moral, religión, derecho. En la medida en que estos valores se pueden considerar como culturales, los distinguimos de los distintos escalones de las energías, que en ellos habitan que, por así decirlo, pueden alcanzarlos por sí mismas y que, para el proceso cultural, son tan materiales como la madera, el metal, las plantas y la electricidad. Al cultivar las cosas, es decir, al aumentar su valor por encima del que conseguimos a través de su mecanismo natural, nos cultivamos a nosotros mismos: es el mismo proceso de elevación del valor que parte de nosotros o a nosotros regresa y que la naturaleza organiza fuera de nosotros o en nosotros mismos. La escultura muestra este concepto cultural del modo más puro, a través de un sistema agudo de contradicciones. La configuración del objeto parece esquivar aquí toda integración en el proceso de nuestra subjetividad. La obra de arte nos explicita el sentido de la manifestación, ya resida éste en la conformación del espacio, en las relaciones de los colores o en la espiritualidad que reside fuera de lo visible. De lo que se trata es de aprehender el significado y el secreto de las cosas a fin de representarlos de un modo más puro o más claro de lo que ha conseguido su evolución natural, no en el sentido de la tecnología química o física, que estudia las leyes de las cosas a fin de someter a éstas a nuestros órdenes finales, fuera de los que les son propios; en realidad, el proceso artístico culmina cuando ha desarrollado el objeto hasta su significación más peculiar. De hecho, el mero ideal artístico queda satisfecho con esto, puesto que, para él, la realización completa de la obra de arte, como tal, es un valor objetivo, completamen-

te independiente de sus consecuencias para nuestro sentimiento subjetivo: el lema de «l'art pour l'art» señala con exactitud la autosuficiencia de la tendencia artística pura. Otra cosa sucede, sin embargo, desde el punto de vista del ideal cultural. Lo esencial de éste es que elimina la peculiaridad del valor de lo estético, lo científico, lo moral, lo eudaimónico e, incluso, lo religioso, a fin de integrarlos todos como elementos o como los cimientos de la evolución de la esencia humana, más allá del estado de naturaleza; o, más exactamente, éstos constituyen el camino que tal evolución ha de recorrer. En cada momento ha de encontrarse esta evolución en un tramo determinado del camino, puesto que no puede jamás discurrir por sí misma, sin ningún contenido y de modo completamente formal. Pero tampoco es idéntica a este contenido. Los contenidos culturales consisten en aquellas construcciones, en la base de cada una de las cuales hay un ideal autónomo, observados bajo el punto de vista del desarrollo de nuestras fuerzas o de nuestro ser, trasladado e impulsado por aquél más allá de la medida que se considera natural. Al cultivar los objetos, el ser humano los convierte en imágenes suyas y la expansión transnatural de las energías de éstos, que es lo que se considera el proceso cultural, constituye la visibilidad o el cuerpo para la misma expansión de nuestras energías. En la evolución del contenido vital aislado, el límite que determina la transición de la forma natural a la forma cultural es difuso y no será posible alcanzar unanimidad acerca de las dos. Aquí aparece una de las dificultades más universales del pensamiento: las categorías bajo las que se dan las manifestaciones aisladas y a las que pertenecen sus normas y conexiones, están claramente separadas unas de otras y, sin embargo, precisamente en esta oposición alcanzan su sentido recíproco y constituyen órdenes con escalones discontinuos. Sin embargo, las singularidades cuya ordenación se busca bajo estos conceptos, no acostumbran a encontrar aquí su puesto de modo igualmente inequívoco; más bien aparecen en ellas, a menudo, determinaciones cuantitativas, que deciden sobre la pertenencia a uno u otro concepto, de forma que, en vista de la continuidad de todo lo cuantitativo, de la existencia, siempre posible, de un medio entre dos medidas, a cada una de las cuales corresponde una categoría decisiva, la manifestación singular se puede atribuir ya a la una ya a la otra, con lo que aparece como una indeterminación entre ambas, como una mezcla de conceptos que, de acuerdo con su propio sentido, se

excluyen mutuamente. Así, pues, la seguridad de principio en la delimitación entre la naturaleza y la cultura en la que la una comienza donde termina la otra, no es afectada por la inseguridad en la ordenación de las manifestaciones singulares, de igual modo que los conceptos del día y de la noche tampoco se confunden porque las horas del atardecer a veces se atribuyan al uno, a veces a la otra.

Frente a esta acepción del concepto universal de cultura aparece una situación especial dentro de la cultura actual. Si se compara la época contemporánea con la de hace cien años, se puede decir —con ciertas excepciones— que las cosas que llenan y rodean objetivamente nuestra vida: aparatos, medios de circulación, productos de la ciencia, de la técnica y del arte, están increíblemente cultivados, pero la cultura de los individuos, al menos en las clases superiores, no está igualmente avanzada e, incluso en muchos casos, hasta se encuentra en retroceso. Esta es una situación que apenas si precisa demostración; por este motivo, únicamente mencionamos algunas. Las posibilidades de expresión lingüística, tanto en francés como en alemán, se han venido enriqueciendo y matizando enormemente en los últimos cien años. No solamente hemos recibido en herencia la lengua de Goethe, sino que a esto se ha añadido un gran número de refinamientos, graduaciones e individualizaciones de la expresión. Con todo, cuando se considera el lenguaje hablado y escrito del individuo, cada vez aparece más incorrecto, indigno y trivial. Desde el punto de vista del contenido: el horizonte en el que la conversación recoge sus temas, gracias a la teoría y la práctica avanzadas, se ha ampliado considerablemente en este mismo tiempo y, sin embargo, parece como si la conversación, tanto la social como la íntima y la epistolar, se hubiera hecho menos aguda, menos interesante y menos seria que en el siglo XVIII. En este sentido, hay que recordar que la máquina ha enriquecido su espíritu más que el trabajador. ¿Cuántos trabajadores, incluidos los que hay en la gran industria, pueden hoy comprender la máquina con la que trabajan, es decir, comprender el espíritu invertido en la máquina? Lo mismo sucede con la cultura militar. La misión del soldado concreto hace mucho tiempo que no ha cambiado en lo esencial o, todo lo más, ha disminuido, gracias a las modernas artes militares. Por el contrario, no solamente los instrumentos materiales, sino, especialmente, la organización supraindividual del ejército, se han refinado extraordinariamente, pasando

a ser un auténtico triunfo de la cultura objetiva. Dentro de la esfera de lo puramente espiritual, los seres humanos más profundos y más sabios trabajan con un número creciente de ideas, conceptos y proposiciones, cuyo sentido y contenido exactos tan sólo conocen de un modo incompleto. La enorme extensión del material objetivo de conocimiento permite e, incluso, hace necesario el empleo de expresiones que, en realidad, pasan de mano en mano como cántaras cerradas, sin que su contenido espiritual beneficie a nadie. Así como nuestra vida exterior está rodeada de un número cada vez mayor de objetos, cuyo espíritu objetivo, invertido en su proceso de producción, ni siquiera nos imaginamos de lejos, así, también, nuestra vida espiritual, interna y comunicativa está llena de construcciones simbólicas —como ya señalamos más arriba en otro contexto—, en las que hay almacenada una espiritualidad enorme, de la cual el espíritu individual no hace sino aprovechar una mínima parte. En cierto modo, la preponderancia de la cultura objetiva sobre la subjetiva en el siglo XIX se puede explicar por el hecho de que el ideal de educación del siglo XVIII se orientaba hacia una formación del ser humano, esto es, hacia un valor personal e interno que, en el siglo XIX, quedó reprimido por el concepto de «formación» en el sentido de conocimientos objetivos y formas de administración. Esta discrepancia parece estar ampliándose de continuo. El tesoro de la cultura objetiva aumenta progresivamente en todas sus partes, mientras que el espíritu individual únicamente puede ampliar las formas y contenidos de su formación de modo mucho más lento y como con cierto retraso respecto a aquel tesoro.

¿Cómo se explica este fenómeno? Si, como vimos más arriba, toda cultura de las cosas solamente es una cultura de los seres humanos, de modo tal que nos formamos nosotros mismos en la medida que conformamos las cosas, ¿qué significa esta evolución, configuración y espiritualización de los objetos, que parecen realizarse según las propias fuerzas y las normas, sin que los espíritus aislados se desarrollen simultáneamente con ellas o a partir de ellas? Aparece aquí, de forma más intensa, aquella relación misteriosa que se da entre la vida y los productos vitales de la sociedad, por un lado, y los contenidos existenciales fragmentarios del individuo por el otro. En el lenguaje y en la moral, en la constitución política y en las doctrinas religiosas, en la literatura y en la técnica se ha incorporado el trabajo de infinitas generaciones como espíritu objetivado, del cual cada

uno puede tomar tanto como puede o como quiere, sin que ningún individuo pueda agotarlo jamás; entre la cantidad de este tesoro y la cantidad de la parte que se sustrae se dan las relaciones más diversas y accidentales y la pequeñez o la irracionalidad de las participaciones individuales deja el contenido y la dignidad de aquella posesión de la especie tan inmutables como un ser corporal por el hecho de ser o no ser percibido. Igual que el contenido y la significación de un libro determinado, como tal, es independiente de que su círculo de lectores sea grande o pequeño, de que lo comprenda o no, asimismo, cualquier otro producto cultural se enfrenta a su propio círculo, dispuesto a incorporarse a cualquier individuo y encontrando tan sólo acogidas esporádicas para tal disposición. Este trabajo espiritual condensado de la comunidad cultural tiene la misma relación con su vida en los espíritus individuales que la amplia multiplicidad de lo posible para la limitación de la realidad. La comprensión de la forma de existencia de estos contenidos espirituales objetivos requiere su integración en una organización peculiar de nuestras categorías de comprensión del mundo. Dentro de éstas encontrará también su posición la relación discrepante entre la cultura objetiva y la subjetiva, que constituye, en definitiva, nuestro problema.

Si, como quiere el mito platónico, en su preexistencia el alma atisba la esencia pura y la significación absoluta de las cosas, de modo que su saber posterior únicamente es un recuerdo de aquella verdad, que aflora en ella con ocasión de estímulos sensoriales, el motivo siguiente ha de ser el desconcierto acerca de dónde puedan originarse nuestros conocimientos si, como quiere Platón, no es cierto que se originen en la experiencia. Por encima de la cuestión de la causa de su origen, en aquella especulación metafísica se apunta ya a un tipo profundo de comportamiento epistemológico de nuestro espíritu. Tanto si consideramos nuestro conocimiento como una influencia inmediata de objetos exteriores, o como un proceso puramente interno, dentro del cual todo lo exterior es una forma o relación inmanente de los elementos espirituales, siempre experimentamos nuestro pensamiento, en la medida en que nos parece cierto, como el cumplimiento de una exigencia objetiva y la copia de una señal ideal. Aunque nuestra representación estuviera constituida por un reflejo exacto de lo que las cosas son en sí, la unidad, corrección y entereza a las que el conocimiento, conquistando una parte detrás de otra, se acer-

ca en lo infinito, no participarían de los propios objetos. El ideal de nuestro conocimiento sería solamente su contenido en la forma de la representación, puesto que hasta el realismo más extremo no quiere conseguir las cosas, sino el conocimiento de ellas. Cuando también consideramos la suma de fracciones que, en cada momento, compone nuestro tesoro de sabiduría, con relación a la evolución a la que éste tiende y en la que se mide la importancia de cada estadio, únicamente podemos hacerlo bajo el presupuesto que reside en la base de aquella doctrina platónica, esto es, que existe un reino ideal de los valores teóricos, del sentido y las conexiones intelectuales acabadas, que no coincide con los objetos —ya que éstos, precisamente, constituyen sus objetos— ni con el conocimiento psicológico real, conseguido en cada instante. Este último busca coincidir lentamente y siempre de modo incompleto, con aquel otro que encierra toda la verdad posible y es verdadero en la medida en que lo consigue. La base de este sentimiento de que nuestro conocimiento, en cada instante, es, tan sólo, parte de un conjunto ideal de conocimientos, que se ofrece a nuestra realización psicológica y fomenta ésta, todo ello parece haberlo reconocido Platón, con la sola diferencia de que él lo designaba como un residuo del auténtico conocimiento que se daba cuando existía la posesión anterior de la totalidad, esto es, que expresaba como resultado sin esperanza lo que nosotros vemos como la esperanza de un resultado. En ambas interpretaciones, sin embargo, la situación se puede considerar como el sentimiento que, experimentado con igual intensidad, reside en la base, por cuanto que tanto la sustracción por arriba como la adición por abajo dan lugar a la misma suma. La forma peculiar de existencia de este ideal de conocimiento, que se enfrenta a nuestro conocimiento real como norma o totalidad, es igual que la que se da en la relación entre el conjunto de valores y prescripciones morales y la actuación real de los individuos. Aquí, en la esfera ética, es donde nos resulta más familiar la conciencia de si nuestra actuación ha cumplido de modo completo o defectuoso con una norma válida. Esta norma —que, por otro lado, por razón de su contenido, puede ser distinta para cada ser humano y cada etapa de su vida— no se puede encontrar ni en el espacio ni en el tiempo, ni tampoco coincide con la conciencia ética que se considera, más bien, dependiente de aquélla. Así, por último, ésta es la fórmula de nuestra vida, tanto en la práctica banal de todos los días como en las cumbres más elevadas de la

espiritualidad: en toda actuación hay una norma, una medida, una totalidad ideal previa, por encima de nosotros que, a través de tal actuación, alcanza la realidad, con lo que no se pretende decir solamente algo tan sencillo y universal como que toda volición se orienta a través de un ideal, sino que, de lo que se trata, es de un carácter determinado, más o menos claro, de nuestra acción, unicamente expresable en la medida en que, a través de esta acción, cualquiera que sea su valor ideal recíproco, realizamos una posibilidad predeterminada y, al mismo tiempo, un programa ideal. Nuestra existencia práctica, a pesar de ser insuficiente y fragmentaria, contiene una cierta significación y una cohesión por cuanto que, por así decirlo, es la realización parcial de una totalidad. Nuestra acción, incluso la totalidad de nuestro ser, lo hermoso como lo feo, lo correcto como lo erróneo, lo grande como lo pequeño, parecen recogidos de un tesoro de posibilidades, de tal modo que, en cada momento, su relación con su contenido idealmente determinado, es como la de la cosa concreta con respecto a su concepto, que expresa la ley interna y la esencia lógica de aquélla, sin que la significación de este contenido dependa de si se realiza o no, cómo y con qué frecuencia. No podemos pensar en el conocimiento sino como aquello que realiza las representaciones dentro de la conciencia que, por así decirlo, habían estado esperando en el lugar en cuestión. El hecho de que califiquemos de necesarios a nuestros conocimientos, esto es, que, por razón de su contenido, solamente se puedan manifestar de una forma, constituye, únicamente, otra expresión para el hecho de la conciencia de que los experimentemos como realizaciones psíquicas de aquel contenido ya existente idealmente. Esta forma única no significa en absoluto que haya tan sólo una verdad para la multiplicidad de los espíritus. En realidad, si por un lado tenemos una inteligencia determinada y, por el otro, una cierta objetividad, la «verdad» para este espíritu están tan prefigurada objetivamente como el resultado de una operación cuando se han dado todos los factores; con cualquier cambio de la estructura espiritual considerada se transforma, también, el contenido de esta verdad sin dejar por ello de seguir siendo objetiva e independiente de todas las apreciaciones de la conciencia de este espíritu. La indicación fundamental, que inferimos de determinados hechos del conocimiento, de que también se han de admitir otros determinados, supone la causa principal que hace visible aquella esencia de nuestros

conocimientos: cada uno de éstos es la toma de conciencia de algo que, dentro de la conexión objetiva determinada de los contenidos del conocimiento, ya es válido y está fijado. Visto, por último, desde la perspectiva psicológica, esto pertenece a aquella teoría según la cual toda verificación es un cierto sentimiento que acompaña a los contenidos de la representación; lo que llamamos probar no es más que la aportación de una constelación psicológica en la que aparece aquel sentimiento. Ninguna percepción sensorial o consecuencia lógica es convicción inmediata de una realidad, sino que éstas son las condiciones que originan el sentimiento suprateórico de la afirmación, la coincidencia o como se quiera llamar, en realidad, a este sentimiento indescriptible de la realidad. Esto constituye el vehículo psicológico entre ambas categorías de la teoría del conocimiento: entre el sentido válido de las cosas, justificado en su conexión interna y que señala su posición a todo elemento y nuestra representación de los mismos, que implica su veracidad dentro de cada uno de nosotros.

Esta relación universal y básica encuentra una analogía en sentido estricto en la que hay entre el espíritu y la cultura objetivados y el sujeto individual. De igual modo que inferimos nuestros contenidos vitales —desde un punto de vista epistemológico— del reino de lo objetivamente válido, así, también —desde un punto de vista histórico—, obtenemos la mayor parte de aquéllos del almacenamiento del trabajo espiritual de la especie; también aquí aparecen contenidos prefigurados, que se ofrecen para la realización en espíritus individuales, pero que conservan su determinación más allá de éstos y que, sin embargo, tampoco es la de un objeto material; puesto que, incluso cuando el espíritu está unido a productos materiales, como aparatos, obras de arte y libros, jamás coincide con lo que hay de perceptible y sensorial en esas cosas. El espíritu habita en ellas en una forma potencial que no se puede seguir concretando, a partir de la cual la conciencia individual puede hacerla cristalizar. La cultura objetiva es la representación histórica o la condensación —completa o incompleta— de aquella verdad objetivamente válida de la que nuestro conocimiento constituye una copia. Aunque podemos decir que la ley de la gravedad era válida, antes de que Newton la formulara, ello no supone que la ley, como tal, residiera en las masas materiales reales, ya que no significa otra cosa que la forma en que sus relaciones se representan en un

espíritu organizado de un determinado modo, puesto que, además, la validez de la ley no depende en absoluto de si hay o no materia en la realidad. En este sentido, tal ley no reside ni en las cosas objetivas ni en los espíritus objetivos, sino en aquella esfera del espíritu objetivo de la que nuestra conciencia de la verdad va recogiendo un aspecto tras otro en su camino hacia la consolidación de la realidad. Cuando, en el caso de la ley en cuestión, ello sucede a través de la formulación de Newton, la ley penetra en el espíritu objetivo histórico y su significación ideal dentro de éste es independiente de su repetición en los individuos aislados.

Al reconocer esta categoría del espíritu objetivo como la representación histórica del contenido espiritual válido de las cosas en sí, podemos comprender cómo es posible que el proceso cultural, al que interpretábamos como una evolución subjetiva —la cultura de las cosas como cultura de los seres humanos— se puede separar de su contenido; entrando en aquella categoría este contenido alcanza otra situación similar, con lo que aparece la base fundamental para la manifestación que se nos aparecía como el desarrollo separado de la cultura objetiva y de la personal. Con la objetivación del espíritu aparece la forma que permite una conservación y una acumulación del trabajo de la conciencia; esta objetivación es la más importante y la más rica en consecuencias de todas las categorías históricas de la humanidad, puesto que convierte en hecho histórico lo que biológicamente resulta tan dudoso: la heredabilidad de los caracteres adquiridos. Se ha dicho que la ventaja del hombre frente a los animales es que es sucesor y no meramente descendiente y el representante de esta diferencia es la objetivación del espíritu en obras y palabras, organizaciones y tradiciones, a través de la cual el hombre recibe no ya un mundo, sino el mundo.

Si este espíritu objetivo de la sociedad histórica constituye su contenido cultural en sentido amplio, la significación cultural práctica de sus partes componentes aisladas se mide en la extensión en que se convierten en momentos de la evolución de los individuos. Si aquel descubrimiento de Newton estuviera en un libro del que nadie supiera nada, sería, desde luego, espíritu objetivado y posesión potencial de la sociedad, pero no un valor cultural. Puesto que este caso extremo puede darse en graduaciones incontables, de ello se sigue, de modo inmediato, que en una sociedad mayor únicamente una cierta parte de los valores

culturales objetivos pasa a ser subjetiva. Si se considera la sociedad como una totalidad, esto es, si se organiza la espiritualidad que en ella se ha objetivado en un complejo temporal y objetivo, el conjunto de la evolución cultural, para la cual se ha supuesto la existencia de un portador unitario, es más rico en contenidos que el de cada uno de sus elementos. Puesto que las posibilidades de cada elemento aumentan con cada posesión común, pero éstas no descienden a la de cada elemento. La totalidad del estilo de vida de una comunidad depende de la relación que existe entre la cultura objetivada y la cultura de los sujetos. Ya hemos señalado la importancia de las determinaciones numéricas. En un círculo reducido, de cultura inferior, aquella proporción será casi de coincidencia y las posibilidades culturales objetivas no superarán en mucho a las realidades culturales subjetivas. Una elevación del nivel cultural, especialmente cuando es coetáneo con un crecimiento de su círculo, facilitará la separación de ambos: tal era la situación incomparable de Atenas durante el siglo de oro, esto es, que a pesar de toda su grandeza cultural, había sabido evitar este efecto, con excepción del que se daba en los grandes movimientos filosóficos. Pero la magnitud del círculo aún no hace comprensible la separación de los factores subjetivo y objetivo y, por ello, parece oportuno ahora investigar las causas concretas que ocasionan esta segunda manifestación.

Si hay una expresión que califique la fuerza que hoy ha adquirido este fenómeno es división del trabajo, y ello tanto según su importancia para la producción como para el consumo. En el primer caso, ya se ha señalado en repetidas ocasiones cómo la terminación acabada del producto se da a costa del desarrollo del productor. El aumento de las energías y habilidades físico-psíquicas que se da en una actividad unilateral no suele acarrear muchos beneficios para el conjunto unitario de la persona; por el contrario, incluso hace que ésta se trofie, por cuanto le niega una cantidad de fuerza imprescindible para la configuración armónica del Yo o, en otros casos, se desarrolla, separada del núcleo de la personalidad, como una provincia con autonomía ilimitada, cuyos resultados no afluyen a la posición central. La experiencia parece demostrar que la totalidad interna del Yo se establece en reciprocidad con la cerrazón y la redondez de las tareas vitales.

Del mismo modo que la unidad de cualquier objeto para nosotros se da en el sentido de que proyectamos en él la forma en

que sentimos nuestro «Yo» y formamos aquél según nuestra imagen, en la cual la multiplicidad de las determinaciones crece hasta constituir la unidad del «Yo», así, también, en sentido psicológico-práctico, la unidad del objeto que creamos y su ausencia influye sobre la configuración correspondiente de nuestra personalidad. Cuando nuestra fuerza no da lugar a una totalidad en la que pueda agotarse de acuerdo con la unidad que le es propia, falta la relación peculiar a ambas, las tendencias internas del rendimiento la llevan a la realización de otras, que forman una totalidad con ella, pero no regresa al productor. A consecuencia de esta inadecuación, entre las formas de existencia del trabajador y de su producto, cada vez mayor a medida que aumenta la especialización, el último se separa totalmente y con gran facilidad del primero, su sentido no procede ya del espíritu de aquél, sino de su conexión con otros productos, originados en otras partes y, debido a su carácter fragmentario, le falta la esencia de su espiritualidad que, de otro modo, se atribuye directamente al producto del trabajo, en cuanto aparece en su totalidad como el resultado de la labor de un ser humano. Así, este producto no puede buscar su significación ni en la proyección de una subjetividad ni en el reflejo que emite en el alma creadora como expresión de ésta, sino que únicamente puede encontrarla como resultado objetivo en su apartamiento del sujeto. Esta conexión se muestra, también, en su oposición extrema, la obra de arte. La esencia de ésta contradice decididamente aquella división del trabajo en una mayoría de funciones en las cuales ninguna produce una totalidad para sí. De todas las obras de los hombres, la obra de arte constituye la unidad más cerrada, la totalidad más autónoma, sin exclusión del Estado; puesto que, a pesar de que, en ciertas circunstancias, el último puede bastarse a sí mismo, no absorbe en sí sus elementos de modo tan completo que éstos no puedan llevar una vida aparte, con intereses peculiares: nosotros mismos únicamente estamos vinculados al Estado con una parte de nuestra personalidad, mientras las otras partes se orientan hacia centros distintos. El arte, por el contrario, no permite a ningún elemento una significación más allá del marco en que lo incorpora, la obra de arte aislada anula la multiplicidad del sentido de las palabras y los tonos, los colores y las formas, a fin de no permitir que subsista en la conciencia más que la parte de aquéllos que en ella están incorporada. Este hermetismo de la obra de arte, sin embargo, impli-

ca que, en ella, se manifiesta una espiritualidad subjetiva; la obra de arte únicamente se orienta a un ser humano aunque de modo completo y según la interioridad más central de éste y, al tiempo, elimina este inconveniente, por cuanto su forma le permite ser espejo y expresión puros del sujeto. El rechazo completo de la división del trabajo es, pues, causa y síntoma de la conexión que se establece entre la totalidad terminada de la obra y la unidad espiritual. Por el contrario, cuando domina aquella división, se origina una inconmensurabilidad entre la realización y el realizador; éste ya no se ve a sí mismo en su obra, que ofrece una forma tan poco parecida a todo lo personal-espiritual y que únicamente aparece como una parcialidad completa de nuestra esencia, indiferente a la totalidad unitaria de la misma. La realización que se lleva a cabo dentro de la división del trabajo, con la conciencia de tal carácter, se incluye, por sí misma, en la categoría de la objetividad, mientras que el trabajador cada vez tien de más a considerar sus efectos como puramente objetivos y anónimos, puesto que ya no siente que afecten a las raíces de su forma general de vida.

Cuanto más completamente se subordinan las partes en las totalidades que se componen de aportaciones subjetivas y cuanto más claramente el carácter de cada una consiste en ser válido y eficaz como parte de la totalidad, más objetiva es ésta y más independiente su vida de la de los sujetos que la producen. En conjunto, esta especialización de la producción se corresponde con una difusión del consumo: así, hasta el ser humano contemporáneo, especializado en su vida espiritual y de una formación unilateral, al leer su periódico, realiza un consumo espiritual más amplio del que era posible hace cien años a los seres humanos más polifacéticos y más profundos en su actividad espiritual. La ampliación del consumo, por su lado, depende del crecimiento de la cultura objetiva, puesto que, cuanto más objetivo e impersonal es un producto, resulta más apropiado para un número mayor de personas. Para que el consumo del individuo encuentre un material amplio, ha de ser accesible y atractivo para muchos individuos y no puede depender de diferenciaciones subjetivas de los deseos, mientras que, por otro lado, es precisamente la diferenciación extremada de la producción la que puede producir los objetos de modo tan barato y masivo como requiere el volumen del consumo. Así, pues, éste último es como un

lazo que pone en relación estrecha la objetividad de la cultura con su división del trabajo.

Por último, es evidente que el proceso al que se ha llamado separación del trabajador y de sus medios de trabajo y que también es una división del trabajo, tiene un sentido parecido. Puesto que la función del capitalista es conseguir, organizar y dividir los medios de trabajo, estos últimos tienen una objetividad muy distinta para el trabajador de la que han de tener para aquél que trabaja en el material propio y con herramientas propias. Esta diferenciación capitalista separa en principio las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo, una separación para la que no hay motivación psicológica alguna, habida cuenta que ambas estaban unidas en un principio. Al pertenecer a diversas personas el trabajo mismo y su objeto inmediato, el carácter objetivo de estos objetos tiene que acentuarse considerablemente en la conciencia del trabajador, con tanta más fuerza cuanto que el trabajo y su materia, por otro lado, también son una unidad que ha de hacer aún más sensible la oposición actual de sus direcciones. La continuación e imagen de esto se da en el hecho de que, además de los medios de trabajo, hasta el trabajo mismo se separa ahora del trabajador, puesto que tal es el significado del fenómeno por el cual se dice que la fuerza de trabajo se ha convertido en una mercancía. Cuando el trabajador labora su propio material, su trabajo se mantiene dentro del círculo de su personalidad y únicamente la obra terminada la abandona, para la venta. A falta de la posibilidad de valorar de esta manera su trabajo, el trabajador lo pone a disposición de otro a cambio de un precio de mercado y, por tanto, se separa del mismo en el momento en que éste abandona su punto de origen. El hecho de que, ahora, el trabajo comporta el carácter, las formas de valoración y las evoluciones de todas las demás mercancías, significa que ha llegado a convertirse en algo objetivo incluso para el mismo trabajador, algo que éste no solamente no es, sino que ni siquiera ya posee. Puesto que, en cuanto su cantidad potencial de trabajo se convierte en trabajo real, ésta ya no pertenece al trabajador, sino solamente su equivalente en dinero, mientras que la primera pertenece a otra persona o, mejor dicho, a una organización objetiva del trabajo. La conversión del trabajo en mercancía es únicamente un aspecto del amplio proceso de diferenciación que separa los contenidos aislados de la personalidad, a fin de situarlos enfrente de ella como objetos, con determina-

ción y movimiento propios. Por último, el resultado de esta evolución de los medios y la fuerza de trabajo se muestra en su producto. El hecho de que el producto del trabajo de la época capitalista, un objeto claramente para sí, dotado de leyes propias de movimiento, haya de tener un carácter manifiestamente ajeno al propio sujeto que lo produce es la situación dominante allí donde el trabajador está obligado a comprar su producto de trabajo cuando quiere conseguirlo. Esto es, tan sólo, un esquema de una evolución que va más allá del trabajador asalariado individual. Así, por ejemplo, la enorme división del trabajo en la ciencia es causa de que únicamente un número muy pequeño de investigadores pueda crearse sus propias condiciones de trabajo; un número infinito de hechos y métodos se han de aceptar simplemente como material objetivo procedente del exterior, esto es, una propiedad espiritual de los otros en la que se realiza el propio trabajo. En el ámbito de la técnica cabe recordar que todavía a comienzos del siglo XIX, cuando se sucedían rápidamente las invenciones, especialmente en la industria textil y en las fundiciones, los inventores no sólo tenían que construir las máquinas con su propia mano y sin ayuda de otras máquinas, sino que, incluso, tenían que idear y alistar las herramientas que para ello necesitaban. La situación actual en la ciencia se puede considerar como una separación entre el trabajador y sus medios de trabajo por un lado y, en todo caso, como una separación en el sentido que aquí estamos tratando. Puesto que en el verdadero proceso de la producción científica hay un material objetivo con relación al productor, que se separa del proceso subjetivo de su trabajo. Cuanto más indiferenciada era la empresa científica y cuanto más se veía obligado el investigador a aprestar los presupuestos y materiales de su trabajo de modo personal, menos importancia tenía para él la oposición entre su rendimiento subjetivo y el mundo de datos objetivos, científicos y establecidos. Y aun aquí, ésta se introduce en el producto del trabajo: el resultado, a pesar de ser, como tal, el fruto de un esfuerzo subjetivo, tiene que ascender a la categoría de hecho objetivo, independiente del productor cuanto mayor sea la cantidad de productos de trabajo ajenos que coinciden e influyen en él. Por este motivo, vemos, también, que en la ciencia que tiene la menor división del trabajo, la filosofía —especialmente en su sentido metafísico—, por un lado, el material objetivo incorporado tiene tan sólo una función secunda-

ria y, por otro, el producto no se independiza de su origen subjetivo, sino que, más bien, aparece como el resultado de una personalidad.

Si la división del trabajo —que entendemos aquí en su sentido más amplio, como división de la producción, fraccionamiento del trabajo y especialización— separa a la persona creadora de la obra creada y permite que esta última gane una autonomía objetiva, algo parecido sucede con la relación entre la producción y el consumidor. El trabajo para el cliente, que dominaba la artesanía medieval y únicamente ha desaparecido durante el siglo pasado, toleraba el establecimiento de una relación personal entre el consumidor y la mercancía: como quiera que ésta era especialmente preparada para él y, por así decirlo, representaba una reciprocidad entre el productor y él, en cierto modo, su interior pertenecía tanto al primero como al segundo. Así como en la teoría se ha resuelto la oposición decisiva entre el sujeto y el objeto en la medida en que se ha dejado existir al último como representación del primero, así, también, la misma oposición no puede llegar a producirse en la práctica, mientras el objeto únicamente se da en la realidad a través o a causa de un sujeto. En la medida en que la división del trabajo destruye la producción para el cliente —aunque no sea más que porque el comprador se puede poner en contacto con un productor, pero no con una docena de trabajadores—, desaparece, también, la coloración subjetiva del producto, incluso desde el punto de vista del consumidor; la mercancía surge ahora independientemente de él mismo, como un dato objetivo dado, al que él se acerca desde fuera y cuya existencia y cualidades resultan autónomas frente a él. Por ejemplo, la diferencia entre la casa moderna de confecciones, altamente especializada, y el trabajo del sastre, al que se recibía en casa, caracteriza del modo más claro la objetivación creciente del cosmos económico y su autonomía impersonal en relación con el sujeto consumidor, gracias al cual había crecido en un principio. Se ha señalado que, con el fraccionamiento del trabajo en funciones parciales cada vez más especializadas, las relaciones de intercambio habrán de ser más escalonadas y mediatas, con lo que la economía habrá de contener más obligaciones y relaciones que no han de ser recíprocas en un sentido inmediato. Resulta evidente en qué medida se ha de objetivar el carácter de conjunto de la circulación económica y cómo la subjetividad ha de desaparecer y convertirse en fría reserva y objetividad anónima, cuando entre

el productor y aquél que compra sus productos se interpolan tantas y tantas estaciones intermedias que hacen que el uno pierda de vista al otro.

Junto a esta autonomía de la producción, en relación con el comprador, se da otro fenómeno de la división del trabajo que resulta tan cotidiano como poco conocido en su importancia. Procedente de formas pasadas de producción, hemos heredado la idea simple de que las capas inferiores de la sociedad trabajan para las superiores; el hecho de que las plantas vivan del suelo, los animales de las plantas y los seres humanos de los animales, parecería repetirse, justa o injustamente, desde el punto de vista moral, en la organización de la sociedad: cuanto más elevados están los individuos, social y espiritualmente, más se basa su existencia en el trabajo de los que se hallan en posiciones inferiores, a los que, a su vez, no retribuyen con su trabajo, sino con dinero. Esta idea es completamente errónea, dado que las necesidades de las masas inferiores están cubiertas por la gran empresa, que ha puesto a su servicio infinitas energías científicas, técnicas y organizativas de las clases superiores. El gran químico que, en su laboratorio, busca la manera mejor de fijar los colorantes, trabaja para la campesina que, luego, en la tienda, escoge el pañuelo más colorido; el gran comerciante que, en una operación especulativa de alcance mundial, importa trigo americano en Alemania, es el servidor del proletario más pobre; la empresa de una hilandería de algodón, en la que están empleadas inteligencias del más alto rango, depende de los compradores en la capa social más baja. Este carácter circular de los servicios en el que las clases inferiores compran para sí el trabajo de las superiores se da en una cantidad interminable de ejemplos que determina toda nuestra vida cultural. No obstante, este fenómeno es posible tan sólo merced a la objetivación que la producción ha alcanzado frente al sujeto productor y al consumidor y por medio de la cual puede trascender las diferencias sociales o de otras clases entre éstos. Esta utilización de los productores culturales más elevados por parte de los consumidores más bajos significa, precisamente, que no hay ninguna relación entre ellos, sino que se ha introducido un objeto intermedio gracias al cual, por un lado, los primeros trabajan, mientras que, por el otro, los segundos consumen y que separa a ambos al tiempo que los une. El hecho fundamental aquí es, evidentemente, una división del trabajo: la técnica de la producción está tan especializa-

da que el manejo de sus diversas partes no sólo corresponde a un número creciente de personas, sino, también, cada vez más distintas, hasta que, finalmente, se da la situación en que una parte del trabajo en los artículos de necesidades más bajas es realizada por los individuos en las posiciones superiores, mientras que, por el contrario y con objetivación correspondiente, el fraccionamiento del trabajo debido a la técnica mecánica es causa de que las manos más rudas trabajen en los productos más refinados de la cultura más elevada (piénsese en una imprenta actual en comparación con la elaboración de los libros antes de la invención del arte de imprimir). En esta inversión de las relaciones tenidas por típicas entre las capas sociales inferiores y las superiores se da también con la mayor claridad el hecho de que la división del trabajo obliga a que éstas trabajen para aquéllas, pero la forma en que esto puede suceder es la objetivación completa de la producción, tanto frente a los unos como frente a los otros. Aquella inversión no es más que una consecuencia exterior de la conexión que existe entre la división del trabajo y la objetivación de los contenidos culturales.

Si la división del trabajo se ha entendido hasta ahora como una especialización de las actividades personales, la especialización de los objetos también ha contribuido a situar a éstos a aquella distancia del sujeto que aparece como autonomía del objeto, es decir, como incapacidad del sujeto de asimilarse a este último y someterlo a su propio ritmo. Ello es válido, también, para los medios de trabajo. Cuando más diferenciados son éstos y más se componen de una multiplicidad de partes especializadas, menos puede expresarse a su través la personalidad del trabajador y menos puede reconocerse su intervención en el producto. Las herramientas con las que se trabaja en el arte son completamente indiferenciadas y, así, proporcionan el mayor espacio a la personalidad para que ésta se manifieste a su través; éstas no se enfrenten a ella como las máquinas industriales que, debido a su complicación especializada, tienen, al mismo tiempo, la forma de la rigidez y la vaguedad personales, de modo que, ante su indeterminación, el trabajador no puede penetrarlas con su personalidad, como sucede en el caso del arte. Las herramientas del escultor no se han desarrollado desde hace miles de años, a partir de su inespecialización originaria, y cuando esto ha sucedido con un medio artístico, como en el caso del piano, se debe a que su carácter es ya muy objetivo, muy para sí y, por ello, im-

pone límites más firmes a la expresión de la subjetividad que el violín que, en sí, es mucho menos diferenciado técnicamente. El carácter automático de la máquina moderna es el resultado de un fraccionamiento y una especialización, ya comenzados mucho antes, de las materias y las energías, igual que este mismo carácter en una administración pública muy evolucionada únicamente puede darse en razón de la división refinada del trabajo entre sus componentes. Al convertirse en totalidad y al realizar una parte cada vez mayor del trabajo, la máquina aparece como un poder autónomo frente al trabajador, quien, a su vez, no es una personalidad individualizada, sino el realizador de una actividad objetivamente determinada. Basta con comparar al trabajador en la fábrica moderna de zapatos con el antiguo zapatero privado, para ver cómo la especialización de la herramienta ha influido sobre las cualidades personales, las de mayor y las de menor valor y cómo hace que objeto y sujeto evolucionen cual si fueran potencias mutuamente independientes por razón de su esencia. Mientras que la herramienta indiferenciada es, realmente, una mera prosecución del brazo, la especializada asciende ya a la pura categoría del objeto. Este proceso alcanza su punto culminante más ejemplificador y patente en las herramientas para la guerra; su cúspide está constituida por la más especializada de todas y la más completa desde el punto de vista de la máquina, el buque de guerra, en el cual la objetivación está tan avanzada que, en la guerra naval moderna ya no parece decidir otro factor más que la mera relación numérica de los barcos de igual calidad.

El proceso de objetivación de los contenidos culturales que, a través de la especialización de éstos cada vez aumenta más la distancia entre el sujeto y sus creaciones, desciende, por último, a la intimidad de la vida cotidiana. Las viviendas y los objetos de que nos rodeamos, como utilidad y ornamento, todavía en los primeros decenios del siglo XIX eran de una simplicidad y duración relativamente grandes, tanto para las capas sociales de más baja como de más alta extracción. Aquí tiene su origen aquel «entremezclarse» de las personalidades con su medio, que ya a la generación intermedia, hoy día, parece una extravagancia de nuestros abuelos. Esta situación ha interrumpido la diferenciación de los objetos en tres dimensiones distintas, y siempre con el mismo resultado. En primer lugar, ya la mera multiplicidad de objetos configurados muy específicamente dificulta la rela-

ción estrecha y, por así decirlo, personal, con ellos: la personalidad puede asimilar con más facilidad menos y más simples instrumentos, mientras que una multitud de diferenciaciones es fácil que constituya partido frente al Yo; tal cosa encuentra su expresión en la queja de las amas de casa de que el cuidado de la vivienda exige un servicio fetichista formal y en el odio que surge, tanto en las naturalezas más bajas como en las más elevadas, en contra de las infinitas peculiaridades con las que rodeamos nuestra vida. El primer caso resulta tan importante desde un punto de vista cultural porque, anteriormente, la labor del ama de casa, como preservación y mantenimiento, era mucho más amplia y más fatigosa que ahora; y, sin embargo, no se producía este sentimiento de falta de libertad frente a los objetos, porque estaban más estrechamente vinculados a la personalidad. Esta podía penetrar los pocos objetos indiferenciados de que disponía y que, a su vez, no manifestaban su independencia frente a ella, como una serie de cosas especializadas. Si estamos condenados a servirlos, estos objetos son lo que experimentamos como si fueran las fuerzas del enemigo. Así, como la libertad no es algo negativo, sino la extensión positiva del Yo sobre los objetos que ceden ante él, del mismo modo, por el contrario, únicamente es objeto para nosotros aquello donde nuestra libertad tropieza, es decir, aquello con lo que nos encontramos en relación sin poder asimilarlo a nuestro Yo. El sentimiento de estar oprimido por las cosas exteriores, que nos asalta en la vida moderna, no es solamente la consecuencia, sino también la causa de que aquéllas aparezcan ante nosotros como objetos autónomos. Lo más penoso en todo ello es que, en realidad, todas estas cosas, formando grupos tan variados, nos son indiferentes, debido a las razones propias de la economía de mercado, de la génesis impersonal y la fungibilidad simple. Si la gran industria se aproxima tan notoriamente al pensamiento socialista, esto no se debe tan sólo a las relaciones entre sus obreros, sino, también, a las condiciones objetivas de sus productos: el hombre contemporáneo está tan rodeado de cosas impersonales que, cada vez, le ha de ser más próxima una concepción del orden vital antiindividualista, así como la idea de la oposición a éste. Los objetos culturales aumentan progresivamente, hasta constituir un mundo cada vez más coherente en sí mismo, que, en algunos puntos —cada vez menos—, alcanza el alma subjetiva, con su volición y sus sentimientos. Y esta cohesión está determinada por una cierta auto-

movilidad de los objetos. Se ha dicho que el comerciante, el artesano y el erudito hoy gozan de mucha menos movilidad que en la época de la Reforma. Los objetos materiales o espirituales se mueven hoy de modo autónomo, sin portador o transportador personales. Las cosas y las personas se han separado. El pensamiento, la laboriosidad, la habilidad se han invertido en configuraciones objetivas, libros y mercancías y, así, han alcanzado la posibilidad del automovimiento, frente a la cual el progreso moderno en medios de transporte es solamente su realización o manifestación. A través de la movilidad impersonal se realiza completamente la diferenciación entre objetos y seres humanos, hasta alcanzar el punto culminante. El ejemplo más claro del carácter mecánico de la economía moderna es el distribuidor automático de mercancías; con él desaparece también la mediación humana en la venta al por menor, en la cual los negocios continuaban haciéndose en relaciones interpersonales y, de este modo, el equivalente monetario se convierte, de forma automática en la mercancía. Desde otro punto de vista, el mismo principio actúa en el bazar de la perra gorda y negocios similares, en los cuales el proceso económico-psicológico no va de la mercancía al precio, sino del precio a la mercancía; puesto que, en este caso, por medio de la igualación «a priori» del precio de todos los objetos, está de más una gran cantidad de reflexiones y consideraciones del comprador, así como de esfuerzos y explicaciones del vendedor y las instancias personales del acto económico discurren muy rápidamente y de modo indiferente frente a éste.

El mismo resultado que en esa diferenciación de las cosas paralelas, se da en las cosas que se suceden. El cambio de la moda interrumpe aquel proceso de apropiación y enraizamiento entre sujeto y objeto, que no permite que se dé una discrepancia entre ambos. La moda es una de esas instituciones sociales que unifican, en una proporción peculiar, el interés por la diferencia y el cambio con el que se da por la igualdad y la coincidencia. Toda moda es, por razón de su esencia, moda de clase, esto es, determina en cada caso a una clase social que, por medio de la igualdad en su apariciencia adquiere coherencia hacia el interior, al mismo tiempo que excluye a las otras clases hacia el exterior. En cuanto la clase inferior, que tiende a imitar a la superior, a su vez, se apropia de la moda de aquélla, ésta la abandona y crea una nueva. Por este motivo se han dado siempre modas allí donde las diferencias sociales han tratado de expresarse de modo

visible. No obstante, el movimiento social hace cien años que viene prestando a la moda una velocidad particular; por un lado, a través de la fluidez de las divisiones de clase y de las posibilidades de ascensión de individuos y, a veces, de grupos enteros de clase a la superior y, por otro, a través de la preponderancia del tercer estado. La primera circunstancia es causa de que las clases superiores hayan de cambiar sus modas muy rápidamente, puesto que la imitación por parte de las inferiores, que le roba todo sentido y encanto, se produce ahora también con gran rapidez. La segunda circunstancia se da porque la clase media y la población urbana, en general, en contraposición al conservadurismo de las clases superiores y las campesinas, representa la variabilidad misma. Las clases y los individuos inquietos, que buscan el cambio, encuentran en la moda la forma mudable y contradictoria de la vida y el reflejo de sus propios movimientos psíquicos. Si las modas de hoy ya no son tan extravagantes y costosas como las del pasado y, además, tienen una menor duración, ello se debe a que se incorporan a círculos más amplios, que hoy es mucho más fácil hacer que las clases inferiores se las apropien y que su terreno propio es la clase burguesa acomodada. El resultado de esta transformación de la moda, tanto en su extensión como en su velocidad es que hoy aparece como un movimiento autónomo, como un poder objetivo, desarrollado a través de las fuerzas propias, que hace su camino con independencia de la intervención de los individuos. Mientras las modas —y no se trata aquí tan sólo de modas en la vestimenta— duraban aún cierto tiempo y mantenían cohesionados círculos relativamente reducidos, podía darse, por así decirlo, una relación personal entre el sujeto y los contenidos singulares de aquélla. La rapidez de su cambio —y también la diferenciación en la sucesión de manifestaciones— y el alcance de su extensión, eliminan esta conexión y, así, sucede como con muchos otros paladios de la época contemporánea, que la moda está menos vinculada al individuo y el individuo menos vinculado a la moda y sus contenidos evolucionan como en un mundo cambiante.

Cuando la diferenciación de los contenidos culturales más extendidos, en razón de los aspectos formales de la contigüidad y la sucesión, ayuda a configurar a aquellos como objetividades autónomas, aún cabe apuntar a un tercer momento que también es eficaz en este sentido el contenido. Nos referimos aquí a la multiplicidad de los estilos que nos encontramos en los objetos de

la vida cotidiana, desde la arquitectura de las viviendas a la impresión de libros, desde las esculturas a los jardines y la decoración de habitaciones, en las cuales se acumulan, al mismo tiempo, el Renacimiento y el orientalismo, el barroco y el estilo imperio, el prerrafaelismo y la regularidad del realismo. Tal es, el resultado de la ampliación de nuestros conocimientos históricos que, a su vez, se encuentra en relación de reciprocidad con aquella variabilidad, ya señalada, del hombre moderno. En toda comprensión histórica se requiere una flexibilidad del espíritu, una capacidad de introducirse en las constituciones espirituales, que difieren de las actuales, a fin de configurarlas posteriormente en uno mismo, puesto que toda historia, por más que trate de cosas muy visibles, únicamente tiene sentido y es comprensible como historia de intereses, sentimientos y anhelos; incluso el materialismo histórico no es otra cosa que una hipótesis psicológica. Si uno quiere apropiarse del contenido de la historia, precisa de una flexibilidad y capacidad de imitación del espíritu comprensivo, una sublimación interna de la variabilidad. Las inclinaciones historiadoras de nuestro siglo y su capacidad incomparable de reproducir y vivificar lo lejano —en un sentido temporal como locativo— es, tan sólo, la faceta interna de la elevación general de su capacidad de adaptación y su movilidad de comprensión. De aquí la multiplicidad confusa de los estilos recogidos, representados e incorporados por nuestra cultura. Si todo estilo es como un lenguaje para sí, que tiene sonidos, flexiones y sintaxis especiales, a fin de expresar la vida, no aparecerá en nuestra conciencia como una potencia autónoma con vida propia, mientras únicamente conozcamos un estilo en el cual nos expresamos nosotros mismos y expresamos nuestro medio. Nadie que se exprese sin obstáculos en su lengua materna, experimenta una regularidad objetiva a la que ha de ajustarse como a un más allá de su sujeto a fin de tomar prestada de ella la posibilidad de expresión de su interioridad, determinada según normas independientes. En realidad, lo expresado y la expresión son, en este caso, un todo y, como tal ser autonómo, independiente de nosotros, experimentamos no solamente el idioma materno, sino el lenguaje en general, cuando aprendemos lenguas extranjeras. Así, los seres humanos, cuya vida se halla caracterizada por un estilo unitario, se representarán a éste en unidad incuestionable con los contenidos de aquélla. Como quiera que todo lo que se configura o se observa se expresa de modo evidente

en este estilo, no hay ningún motivo psicológico para separarlo de la materia de la configuración o la expresión y para considerarlo frente al Yo, como una construcción de procedencia autónoma. Unicamente una multiplicidad de estilos posibles liberará a cada uno de ellos de su contenido, de tal modo que nuestra libertad de elegir éste o cualquier otro, se enfrente a su autonomía y su significación independientes. A través de la diferenciación de los estilos, cada uno de éstos y, con ellos, el estilo en general, se convierten en algo objetivo, cuya validez es independiente del sujeto y de sus intereses, influencias, aciertos o desaciertos. El hecho de que el conjunto de concepciones de nuestra vida cultural se haya disgregado en una multiplicidad de estilos, elimina aquella relación originaria con éstos, en la cual el sujeto y el objeto siguen siendo relativamente inseparables y nos sitúa frente a un mundo de posibilidades de expresión elaboradas según normas propias, de formas de expresar la vida en general, de tal manera que estas formas, por un lado, y nuestro sujeto, por el otro, son como dos partidos entre los cuales existe una relación absolutamente casual de contactos, armonías y desarmonías.

Tal es, pues, el ámbito en el cual la división del trabajo y la especialización, tanto en el sentido de las personas como de las cosas, dan lugar al gran proceso de objetivación de la cultura contemporánea. Con todas estas manifestaciones se compone el cuadro de conjunto en el que el contenido cultural, cada vez más clara y conscientemente, se convierte en espíritu objetivo, no solamente respecto a aquellos que lo reciben, sino, también, respecto a quienes lo producen. En la medida en que avanza esta objetivación, resulta más comprensible aquella manifestación curiosa de la que partimos: que la elevación cultural de los individuos puede mantenerse muy a la zaga de la de las cosas, tanto las objetivas como las funcionales o las espirituales.

Que también sucede lo contrario lo demuestra la objetivación opuesta de ambas formas del espíritu. De modo más escondido y menos claro, esto se da también en la siguiente manifestación: en Alemania del Norte parece como si la economía agraria únicamente pudiera mantenerse a largo plazo por medio de una forma de derecho hereditario de primogenitura, esto es, únicamente cuando uno de los herederos recibe la posesión y satisface a los coherederos con una cantidad menor de la que percibirían si vendieran sus partes. En el cálculo del precio que por un

momento eleva mucho el valor del producto, en la compensación, la propiedad queda tan cargada de hipotecas que únicamente resulta posible una explotación muy reducida de la misma. Sin embargo, la conciencia legal moderna requiere esta igualdad jurídica mecánica y monetaria de todos los herederos y no concede a un solo hijo la ventaja que, sin embargo, sería la condición para una explotación objetivamente completa. No hay duda de que aquí se ha conseguido una elevación cultural de los sujetos aislados a costa de que la cultura del objeto quede relativamente retrasada. Esta discrepancia se manifiesta de la forma más decisiva en las instituciones sociales propiamente dichas, cuya evolución se caracteriza por mostrar un ritmo más lento y más conservador que la del individuo. Dentro de este esquema se dan aquellos casos que se pueden resumir diciendo que, tras haber subsistido durante una cierta época, las relaciones de producción son superadas por las fuerzas de producción en cuyo desarrollo participaron ellas mismas, de forma que ya no permiten expresión y aplicación adecuadas de estas últimas. Estas fuerzas son, en gran parte, de esencia personal. Aquello que las personas están capacitadas para producir o autorizadas para desear ya no encuentra lugar en las formas objetivas de la empresa. La transformación necesaria de ésta únicamente se da cuando los elementos que tratan de llevarla a cabo han pasado a ser masas; hasta entonces, la organización objetiva de la producción mantiene su retraso con respecto al desarrollo de las energías económicas individuales. En este esquema, también, se explican ciertas características del movimiento femenino. El progreso de la moderna técnica industrial ha situado fuera del hogar muchas actividades económicas que, antes, correspondían a las mujeres, donde sus objetos se pueden producir más barata y adecuadamente. De esta forma, muchas mujeres de la clase burguesa se han quedado sin contenido vital activo, sin que otras actividades u objetivos hayan venido a ocupar, con la debida rapidez, los lugares vacíos; la «insatisfacción» de las mujeres modernas, la falta de utilización de sus fuerzas que, al no encontrar aplicación ocasionan todo género de trastornos y problemas, su búsqueda de satisfacciones fuera del hogar que, en parte, es sana y, en parte, enfermiza, es el resultado del hecho de que la técnica, en su objetividad, ha seguido un proceso propio y más rápido que las posibilidades de desarrollo de las personas. En una circunstancia similar se origina el carácter insatisfactorio del matrimonio moderno.

Las formas y costumbres vitales del matrimonio, coercitivas y fijas para los individuos, se enfrentan a un desarrollo personal de los cónyuges, especialmente de la mujer, que trasciende considerablemente aquéllas. Los individuos están hoy acostumbrados a una comprensión, una igualdad de los derechos y la cultura para los cuales la vida matrimonial, por estar tradicional y objetivamente determinada, no ofrece ningún espacio adecuado. El espíritu objetivo del matrimonio, podríamos decir, está retrasado en su desarrollo, con respecto a los espíritus subjetivos. Lo mismo sucede con el derecho: elaborado a partir de ciertos hechos fundamentales de modo lógico, incorporado a un código de leyes determinadas, aplicado por un estamento peculiar, frente a aquellas otras relaciones y necesidades de la vida, experimentadas por las personas, se reviste de esa rigidez por medio de la cual se transmite como una enfermedad eterna, convirtiendo la razón en sinrazón y la benevolencia en una peste. Nada mejor sucede con la religión en cuanto los impulsos religiosos cristalizan en una acumulación de dogmas determinados y éstos son administrados de acuerdo con la división del trabajo, por medio de una comunidad de personas, separada de los creyentes. Si se recuerda esta relativa independencia de la vida, con la cual la construcción cultural objetiva se enfrenta a la sedimentación de los movimientos históricos elementales y a los sujetos, la cuestión del progreso en la historia perderá gran parte de su carácter misterioso. El hecho de que se puedan unir con igual plausibilidad en toda referencia a éste, la prueba y la contraprueba seguramente se debe a que ninguna de las dos tiene el mismo contenido. Así, por ejemplo, con el mismo derecho se puede afirmar el progreso y la inmutabilidad de la constitución moral, según que, por un lado, en los principios rígidos se vean las organizaciones y los imperativos que han ascendido a la conciencia de la comunidad y, por otro lado, en las relaciones de las personas individuales con estos ideales objetivos, se considere la suficiencia o insuficiencia con que el sujeto se comporta en la esfera moral. El progreso y el estancamiento pueden ser paralelos de modo inmediato y ello no en esferas diferentes de la vida espiritual, sino, también, en una sola de éstas, según que se considere la evolución del sujeto o la de las construcciones que, siendo aportaciones de los individuos, han ganado una vida espiritual propia y objetiva.

Así, pues, una vez vista la posibilidad de que el desarrollo del espíritu objetivo supere a la del subjetivo, así como la posibilidad contraria, vamos a examinar de nuevo la importancia de la división del trabajo para la realización de la primera. En resumen, esta doble posibilidad se da del modo siguiente: Que el espíritu objetivado en cualquier tipo de producciones es superior al individuo, reside en el hecho de la complicación de los modos de producción, que requieren la existencia previa de muchas condiciones objetivas e históricas y de gran cantidad de personas que hayan trabajado antes que él, y sigan haciéndolo. De esta manera, el producto puede concentrar en sí energías, cualidades e intensidades que existen en completa independencia del productor aislado; lo que, dentro de la técnica específicamente moderna se da como consecuencia de la división del trabajo. Mientras el producto, en la esencial, fue resultado de un solo productor o de un proceso de cooperación poco especializado, la forma en él objetivada no podía superar al sujeto en espíritu y fuerza. Unicamente una división refinada del trabajo convierte al producto aislado en punto de concentración de fuerzas que constituyen la quintaesencia de un gran número de individuos, de forma que, considerado como una unidad y comparado con cualquier individuo aislado, ha de superar a éste en una serie de facetas; y esta acumulación de propiedades y perfecciones en el objeto, que constituye su síntesis, alcanza lo ilimitado, mientras que la formación de las individualidades encuentra limitaciones insalvables en las determinaciones naturales de cada lapso de tiempo. Pero, si el hecho de que la obra objetiva, al asimilar facetas aisladas de personalidades muy distintas, garantiza a ésta una posibilidad de desarrollo tan preponderante, también le niega perfecciones que únicamente pueden realizarse mediante la síntesis de las energías en un individuo. El Estado, especialmente el moderno, es aquí el ejemplo más característico. Al considerar como una contradicción lógica el hecho de que el monarca, que sólo es un ser humano, domine sobre una enorme cantidad de otros seres humanos, el racionalismo ha olvidado que éstos últimos, al constituir el Estado bajo el monarca, ya no son seres humanos en la misma medida que éste. Aquéllos únicamente conceden una fracción de su ser y sus fuerzas al Estado, mientras que, con los otros, participan en otras esferas y el conjunto de su personalidad no queda atrapado en ninguna. Este conjunto de la personalidad, en cambio, caracteriza la personalidad del monarca

para sí y en mucha mayor medida que a cualquiera de sus vasallos. Mientras la reglamentación siga siendo ilimitada en el sentido de que el dominador puede disponer de las personas en toda la amplitud de su ser, podrá subsistir aquella falta de proporcionalidad. El moderno Estado de Derecho, en cambio, delimita con claridad la zona en la que las personas caen en la esfera del Estado y diferencia a éstas con el fin de constituirse con determinados elementos específicos de la misma. Cuanto más patente es esta diferenciación, tanto más claramente se enfrenta el Estado al individuo como una construcción objetiva, independiente de la forma de la espiritualidad subjetiva. Al constituir una síntesis de los elementos diferenciados del sujeto, el Estado se convierte en esencia subpersonal y suprapersonal. Igual que con el Estado sucede con todas las construcciones del espíritu objetivo, que surgen mediante conjugación de realizaciones individuales diferenciadas. Puesto que, por más que éstas superan a toda inteligencia individual en contenido y posibilidad de expansión objetivos y espirituales, también aparecen ante nosotros como meros mecanismos, a los que falta el espíritu, precisamente, en la misma medida en que aumenta la diferenciación y el número de elementos que participan en la división del trabajo. Del modo más claro aparece aquí aquella diferencia que se puede considerar como la que hay entre el espíritu y el alma. El espíritu es el contenido objetivo de aquello que resulta consciente como función viva dentro del alma; alma es la forma que toma el espíritu, esto es, el contenido lógico conceptual del pensamiento para nuestra subjetividad, como subjetividad nuestra. En este sentido, pues, el espíritu no está vinculado a la configuración de la unidad, sin la cual no existe el alma. Es algo así como si los contenidos espirituales preexistieran esparcidos de algún modo y únicamente el alma viniera a componerlos conjuntamente, al igual que la materia no viva es incorporada al organismo y a la unidad de la vida. En esto reside tanto la grandeza como la limitación del alma, frente a los contenidos aislados de su conciencia, observados en su validez autónoma y su significación objetiva. Por más perfección irradiante y autarquía absoluta que Platón atribuya al reino de las ideas que, sin embargo, no son otra cosa que los contenidos objetivos del pensamiento, desprendido de toda la contingencia de la representación y por más que el alma del hombre le parezca imperfecta, condicionada y decadente con su reflejo grosero, difuso y apenas

consistente de aquella significación pura, para nosotros, tal claridad plástica y determinación lógica formal no es el único patrón de medida de los ideales y las realidades. Para nosotros, resulta de valor inigualable la forma de la unidad personal, a la que conduce la conciencia del sentido objetivo espiritual de las cosas: aquí es donde desarrollan éstos aquellos contactos mutuos que son vida y fuerza, aquellas cálidas radiaciones oscuras del ánimo para las que carece de lugar y de comprensión la perfección clara de las ideas determinadas de modo puramente objetivo. Lo mismo, pues, sucede con el espíritu que ,a través de la reificación de nuestra inteligencia se encara con el alma como si fuera un objeto. Y, así, la distancia entre ambos crece en la misma medida en que el objeto va siendo producido a través de la colaboración de un número creciente de personalidades en un proceso de división del trabajo; puesto que, precisamente en esta medida, resulta imposible incluir en la obra la unidad de la personalidad en la cual se vincula, para nosotros, el valor, la calidez y la peculiaridad del alma. El hecho de que, a través de la diferenciación moderna de sus condiciones de producción, al espíritu objetivo le falta incluso esta forma de la espiritualidad —lo que se halla en conexión estrecha con la esencia mecánica de nuestra época— puede ser la razón fundamental de la enemistad con la que los caracteres muy individualistas y profundos, a menudo se enfrentan al «progreso de la cultura», y con tanto mayor motivo cuanto que esta evolución de la cultura objetiva, determinada a través de la división del trabajo, es una faceta o consecuencia de la manifestación general que se acostumbra a señalar diciendo que lo más importante en la época contemporánea ya no se produce gracias a los individuos, sino a las masas. La división del trabajo es causa, por cierto, de que el objeto aislado sea ya un producto de la masa; el fraccionamiento del individuo, que determina nuestra organización del trabajo, en sus energías aisladas y la conjugación de todas estas singularidades en un producto cultural objetivo tiene como consecuencia que en cada uno de éstos haya tanta menos alma cuantas más almas participaron en su elaboración. El esplendor y la grandeza de la cultura moderna muestra así una analogía con aquel reino resplandeciente de las ideas de Platón, en el cual, el espíritu objetivo de las cosas es verdadero en una realización inmaculada, pero al que faltan los valores de las personalidades, que no pueden diluirse en las objetividades, una falta que no puede dejar de sentirse, a pesar de la conciencia

del carácter fragmentario, irracional y efímero de la personalidad. Incluso como mera forma, la espiritualidad personal posee un valor que se afirma junto a toda la inferioridad y antiidealidad de su contenido correspondiente; frente a toda su objetividad, aquella subsiste como significación peculiar de la existencia, incluso en los casos de los que hemos partido y, en los cuales, la cultura individual subjetiva ha experimentado un retroceso, mientras que la objetiva avanzaba.

Evidentemente, en toda comunidad cultural es de la mayor importancia la relación que se dé entre el espíritu en ella objetivado y su evolución de un lado y los espíritus subjetivos por el otro y ello, especialmente, desde el punto de vista del estilo vital: puesto que, si el estilo tiene la importancia de permitir expresar cualquier tipo de contenidos formalmente, no obstante la relación entre espíritu objetivo y subjetivo en cuanto a cantidad, elevación y velocidad de evolución puede ser la misma, aun en muchos contenidos distintos del espíritu cultural. Precisamente la forma universal en que discurre la vida y el margen que la cultura social ofrece a los impulsos de los individuos, se definen por medio de cuestiones como las siguientes: si el individuo cree que su vida interior discurre en proximidad o lejanía del movimiento cultural objetivo de su tiempo; si considera a éste como muy superior, al que él sólo alcanza en su escalón más bajo o si cree que su valor personal supera a todo espíritu objetivado; si, dentro de su vida espiritual propia, los elementos objetivos, dados históricamente, constituyen un poder sometido a leyes propias, de modo que éste y el núcleo propio de su personalidad evolucionan independientemente el uno del otro o si el alma, por así decirlo, es el señor en sus dominios o, al menos, establece una armonía con relación a la altura, el sentido y el ritmo, entre su vida más interior y aquello que ha de incorporar a la misma como su contenido impersonal. Estas formulaciones abstractas muestran el esquema de innumerables intereses y disposiciones concretos de la época y de la vida y, también, el patrón de medida en el que las relaciones entre la cultura objetiva y la subjetiva determinan el estilo de la existencia.

Si, por un lado, la configuración contemporánea de esta relación está determinada por la división del trabajo, por otro es, también, un resultado de la economía monetaria; y ello porque el fraccionamiento de la producción en tantas realizaciones parciales requiere una organización que funcione con absoluta exac-

titud y fidelidad, como la que, una vez desaparecida la esclavitud, únicamente podía conseguirse mediante el trabajo asalariado. Cualquier otro tipo de relación entre el empresario y el trabajador habría de contener elementos incalculables, en parte porque el pago en bienes naturales no es tan sencillo de conseguir y determinar y, en parte, porque únicamente el vínculo monetario tiene el carácter meramente objetivo y automático, sin el cual las organizaciones muy diferenciadas y complicadas no pueden existir; y, por último, porque el motivo esencial por el que el dinero aparece resulta más eficaz en la medida en que la producción se sigue especializando. Puesto que, en la circulación económica, se trata de que el uno dé lo que el otro desea cuando este otro hace lo mismo por el primero. Aquella norma moral de hacer a los seres humanos lo que uno desea que éstos hagan a uno, encuentra su ejemplo más amplio de realización formal en la economía. Si un productor que trata de dar en intercambio el objeto A encuentra otra persona dispuesta a admitirlo, suele suceder que el objeto B, que esta otra puede dar a cambio de A, no resulta deseable para el primero. Como quiera que la diferenciación de los deseos entre dos personas no siempre coincide con la diferenciación de los productos que ambos tienen para ofrecer, se requiere, evidentemente, la introducción de un medio de intercambio, de tal modo que si los propietarios de A y B no pueden ponerse de acuerdo en un intercambio inmediato, el primero puede dar su A a cambio de dinero, por el que puede procurarse el C que desea, mientras que el propietario de B se procura el dinero para la compra de A realizando la misma operación con su B en relación con una tercera persona. Así, como quiera que es la diferenciación de los productos y de los deseos de los mismos lo que da origen al dinero, la función de éste resultará tanto mayor e imprescindible cuanto más variados sean los objetos incluidos en la circulación; o, visto desde la posición opuesta: únicamente puede producirse una especificación notable de las realizaciones cuando ya no se está reducido al cambio inmediato. La posibilidad de que el receptor de un producto, a su vez, pueda ofrecer un objeto igualmente deseado por todos los productores es cada vez menor en la medida en que aumenta la especificación de los productos y de los deseos de los hombres. En este sentido, no es un elemento de novedad decir que la diferenciación moderna está ligada al dominio en solitario del dinero. La vinculación entre ambos valores culturales ya se produce en

la profundidad de sus raíces y las relaciones de la especialización, que expusimos más arriba, se valen de su reciprocidad con la economía monetaria para constituir una unidad histórica completa con ella; tal es tan sólo una elevación gradual de una síntesis dada con la esencia de ambos.

Esta es la mediación a través de la cual el estilo de la vida, en la medida en que depende de la relación entre cultura objetiva y subjetiva, se vincula a la circulación monetaria. Al mismo tiempo, la esencia de esta última queda revelada por el hecho de que implica tanto la preponderancia del espíritu objetivo sobre el subjetivo como la reserva, elevación independiente y evolución propia del último. Lo que permite que la cultura de las cosas alcance un poder tan predominante sobre el de las personas aisladas es la unidad y el hermetismo autónomo que aquélla ha alcanzado en la época contemporánea. La producción, con sus técnicas y sus resultados, aparece como un cosmos con determinaciones y evoluciones fijas y, por así decirlo, lógicas, que se enfrenta al individuo, igual que el destino se enfrenta a la inestabilidad y la irregularidad de nuestra voluntad. Esta autarquía formal, esta compulsión interior que unifica los contenidos culturales en una imagen de las conexiones naturales, sólo se realiza a través del dinero: el dinero funciona, por su parte, como el sistema de articulaciones de este organismo; el dinero hace mutuamente intercambiables a todos sus elementos e instituye una relación de dependencia y prolongación recíprocas de todos los impulsos. Por otro lado, el dinero se puede comparar con la sangre, cuya circulación continuada penetra en todas las ramificaciones de los miembros y, alimentando a todos por igual, garantiza la unidad de sus funciones. En lo que se refiere a lo segundo, al interponerse entre el hombre y las cosas, el dinero permite a aquél una existencia abstracta, por así decirlo, una libertad frente a las consideraciones inmediatas y las relaciones inmediatas con las cosas, sin la cual no podría producirse una cierta evolución de nuestra interioridad; si, bajo condiciones favorables, el hombre moderno alcanza una reserva del ser subjetivo, una autonomía y hermetismo del ser más personal —y no en un sentido social, sino más profundo y metafísico— que, en cierto modo, sustituye algo del estilo religioso de vida de las épocas anteriores, ello se debe a que el dinero cada vez nos ahorra más los contactos inmediatos con las cosas, al tiempo que nos facilita enormemente su dominación y la elección de las que nos interesan.

Por este motivo, una vez que se han iniciado, estas direcciones contrarias pueden aspirar a un ideal de separación absolutamente pura: en la medida que los contenidos objetivos de la vida se van haciendo más objetivos y más impersonales, aquello que no se puede cosificar se hace progresivamente más personal y más innegable propiedad del Yo. Un caso especialmente significativo de este movimiento es la máquina de escribir; el escribir, que es un quehacer claramente objetivo y externo que, en cada caso, sin embargo, lleva una forma individual y característica, prescinde de esta última a favor de la igualdad mecánica. Con ello, no obstante, se alcanza el doble en su segunda perspectiva: de un lado, lo escrito ejerce su influencia de acuerdo con su contenido puro, sin que la parte visible haya de influir como ayuda u obstáculo y, de otro, desaparece aquella traición de la personalidad a sí misma —lo que sucede muy a menudo con la escritura a mano— y ello tanto a través de las comunicaciones más externas e indiferentes como de las más íntimas. De este modo, cuanto más socializadoras resultan ser estas mecanizaciones, tanto mayor es la propiedad privada residual del Yo espiritual y de carácter tanto más excluyente. Este destierro de la espiritualidad subjetiva de toda exterioridad es tan enemigo del ideal vital estético como favorable para la interioridad pura, combinación ésta que explica tanto la desesperación de las personalidades puramente estéticas en la época contemporánea, como la sorda tensión subterránea que se da entre estas almas y aquellas otras que únicamente están orientadas hacia la salvación interna, muy al contrario de la época de Savonarola. En su calidad simultánea de símbolo y causa de la igualación y exteriorización de todo aquello que se puede igualar y exteriorizar, el dinero se convierte, también, en guardián de lo más íntimo, que únicamente se puede elaborar dentro de los límites más estrechos.

En qué medida esto lleve a aquel refinamiento, peculiaridad e interiorización del sujeto o si, por el contrario, merced a la simplicidad en su consecución, convierte a los objetos sometidos en dominadores sobre los hombres, ello ya no depende del dinero, sino de los propios seres humanos. La economía monetaria muestra aquí, también, su relación formal con las circunstancias socialistas, puesto que precisamente lo que de éstas se espera, es decir, la redención de la lucha individual por la existencia, la seguridad de los valores económicos inferiores y el fácil acceso a los superiores, todo ello debiera dar como resultado diferen-

ciado que una parte determinada de la sociedad se elevara a una espiritualidad inaudita, en el máximo distanciamiento de toda idea terrena, mientras que la otra parte, precisamente, se hundiría en un materialismo práctico igualmente inaudito.

En conjunto, el dinero será más influyente en aquellas partes de nuestra vida cuyo estilo se determina por la preponderancia de la cultura objetiva sobre la subjetiva. El hecho de que, sin embargo, no se rehúse a fundamentar, también, el caso opuesto pone muy de manifiesto el tipo y el alcance de su poder histórico. Se podría compararle, en muchas direcciones, con el lenguaje que, fomentando, aclarando y perfeccionando sus direcciones más divergentes, se presta al pensamiento y al sentimiento. El dinero es uno de aquellos poderes cuya peculiaridad reside en la ausencia de peculiaridad y que, sin embargo, pueden colorear la vida con matices muy diversos, puesto que lo meramente formal, funcional y cuantitativo, que constituye su forma de existencia, encuentra contenidos y direcciones vitales cualitativas, a las que determina para la reproducción de nuevas construcciones cualitativas. Por el hecho de ayudar a la elevación y madurez de ambas relaciones posibles entre el espíritu objetivo y el subjetivo, el dinero no disminuye su importancia para el estilo de la vida, sino que la aumenta, no la refuta, sino que la demuestra.

III

Raramente somos conscientes de la medida en que poseen significación simbólica nuestras representaciones de los procesos espirituales. La penuria primitiva de la vida nos obligó a tomar el mundo exterior como primer objeto de nuestra atención; los contenidos y condiciones de este último están constituidos, en principio, por los conceptos por medio de los cuales nos representamos una existencia observada fuera del sujeto observante; aquel mundo es el modelo del objeto por excelencia y toda representación que se ha de constituir en objeto para nosotros tiene que ajustarse a sus formas. Esta necesidad alcanza, también, al alma, que se convierte en objeto de su propia observación. Previamente a ésta, parece haberse afirmado la observación del Tú que, evidentemente, es el requerimiento más urgente de la vida comunitaria y de la autoafirmación individual. No obstante, como resulta que nunca podemos observar de modo inmediato

el alma del otro, ya que éste jamás permite a nuestra percepción algo más que impresiones de los sentidos exteriores, todo conocimiento psicológico es una interpretación de procesos conscientes que percibimos en nuestra alma y proyectamos sobre la suya cuando las impresiones físicas que ésta nos transmite nos mueven a ello, por más que esta proyección, interesada tan sólo en su objetivo último, no suele dar cuenta de su origen. En cuanto el alma se convierte en objeto de nuestra representación únicamente puede hacerlo bajo la imagen de procesos espaciales. Cuando hablamos de representaciones y de su vinculación, de su aparición en la conciencia y de su inmersión bajo el umbral de ésta, de las tendencias y las resistencias interiores, del estado de ánimo, con sus altos y bajos, cada una de éstas, e innúmeras expresiones más de la misma esfera, están tomadas, evidentemente, de la percepción del mundo exterior. Aunque estemos completamente seguros de que la regularidad de nuestra vida espiritual es de una esencia completamente distinta en la primera falta aquella determinación fija y el seguro reconocimiento de los elementos singulares— con todo, entendemos invariablemente que las «representaciones» mantienen las habituales relaciones mecánicas recíprocas de la vinculación y la separación, la ascensión y la disminución. Así resulta que estamos convencidos —y en ello nos da la razón la práctica— de que esta interpretación de la interioridad de la realidad, de acuerdo con el modelo de los procesos visuales, da como resultado a aquélla, exactamente igual que el cálculo sobre el papel transmite a los astrónomos el movimiento de los astros con tanta exactitud que el resultado de tales cálculos representa exactamente la imagen que confirman las fuerzas naturales.

Esta relación, sin embargo, resulta válida, también, con carácter retroactivo, como interpretación del acontecer exterior, según los contenidos de la vida interior. Con ello no pretendemos decir que aquél no sea más que un mundo de representaciones, sino que, una vez que, sobre ésta o cualquier otra base epistemológica, se ha establecido un exterior relativo frente a un interior también relativo, las manifestaciones específicas del último ayudan a configurar al primero como un cuadro comprensible. Así, el objeto unitario, producido por la suma de sus atributos, que sólo él puede ofrecernos, únicamente adquiere existencia cuando le prestamos la forma unitaria de nuestro Yo, que es donde nosotros podemos experimentarlo del modo más profundo, como un

conjunto de determinaciones y destinos puede aferrarse a una unidad obstinada. Se ha señalado, también, que lo mismo ha de suceder con la fuerza y el nexo causal de las cosas exteriores: los sentimientos de la tensión físico-psíquica, de los impulsos, de la acción volitiva es lo que se proyecta sobre las cosas y, cuando, más allá de su percepción inmediata, emplazamos aquellas categorías interpretativas, nos estamos orientando en ellas según las experiencias sentimentales de nuestra interioridad. Y, de igual modo, venimos a dar con la conexión opuesta cuando seguimos escarbando por debajo de aquel primer simbolismo de lo interior a través de lo corporal, hasta descubrir una capa más profunda. Cuando designamos un proceso espiritual como una vinculación de representaciones, tal cosa es, en último término, un reconocimiento de aquélla, según categorías espaciales; pero esta categoría misma de la vinculación posiblemente tenga su sentido y significación en un proceso puramente interior y no visible. Cuando decimos que en el mundo exterior hay algo que está unido, es decir, hay dos cosas que, de algún modo, forman una unidad y son la una en la otra, no podemos evitar que, en ese mundo exterior, las dos cosas sigan siendo ajenas eternamente y, con su vinculación, únicamente pretendemos designar algo, diferente de todo lo exterior, que surge de nuestro interior y se proyecta sentimentalmente en ellas; es decir, aquéllo es, por tanto, el símbolo de lo que no podemos determinar o expresar de modo inmediato en nosotros mismos. De este modo, se da un relativismo y, al propio tiempo, un proceso inacabable entre lo interior y lo exterior: el uno como símbolo del otro, haciendo posible su representación, no siendo ninguno el primero ni el segundo, sino realizando la unidad de su esencia, o sea, de la nuestra, en su mutua dependencia.

Cuanto más simples son los contenidos existenciales espirituales y corporales, tanto más fáciles resultan para la interpretación simbólica recíproca. En los procesos sencillos de la vinculación, la mezcla y la reproducción de representaciones, aún podemos fijar, en cierto modo, la idea de una regularidad formal universal, que prescribe un comportamiento análogo tanto al mundo exterior como al interior y, de este modo, hace que el uno sea representación apropiada del otro. Cuando se trata de construcciones más complicadas y más difíciles, la designación por analogías de la visibilidad espacial se hace cada vez más difícil; ésta última ha de poderse aplicar a un número mayor de

casos, con el fin de no parecer contingente y caprichosa y con el fin de alcanzar una relación fija, aunque solamente sea simbólica, con la realidad espiritual. Partiendo de sí misma, esta realidad espiritual encuentra progresivamente difícil e inseguro el camino hacia las cosas, cuyo sentido y significado interpretará según ella misma, cuanto más especializados o complejos sean los procesos en ambos lados; puesto que, en este caso, resulta más improbable y más difícil de sentir aquella igualdad misteriosa y formal de las manifestaciones internas y externas, que construye un puente en el alma de la una a la otra. Aquí conviene hacer referencia a algunas consideraciones, que conjugan una serie de manifestaciones culturales internas muy variadas y, como quiera que todas éstas permiten la interpretación según una analogía visible, que es una y la misma, al propio tiempo, aquéllas han de poner de manifiesto que todas pertenecen al mismo estilo de vida.

Una de las imágenes que se acostumbran a utilizar para poner de manifiesto la organización de los contenidos vitales es su ordenación en un círculo en cuyo centro se encuentra el Yo propiamente dicho. Existe una forma de relación entre este Yo y las cosas, personas, ideas e intereses, al que únicamente se puede designar como distancia entre ambos. Lo que se hace objeto para nosotros, puede acercarse, sin necesidad de cambiar de contenido, hacia el centro o hacia la periferia de nuestro círculo de intereses o de visibilidad, lo que no significa que cambie nuestra relación interna con tal objeto, sino que, por el contrario, las relaciones entre el Yo y sus contenidos únicamente pueden designarse mediante el símbolo visible de una distancia determinada o cambiante entre ambos. Ya el mero hecho de dividir nuestra existencia interna en un Yo central y unos contenidos implícitos en ella constituye, en principio, una expresión simbólica de algo que no es expresable; y, en vista de las diferencias enormes en las impresiones sensoriales externas de las cosas, según su distancia hasta nuestros órganos —diferencias no solamente de calidad y de la totalidad del carácter de las imágenes recibidas— parece tentador extender aquel simbolismo, de forma que las diferencias de las relaciones más internas de las cosas también se puedan interpretar como diferencia de la distancia de las mismas.

De entre las manifestaciones que, desde esta perspectiva, constituyen una serie unitaria, podemos comenzar por poner de ma-

nifiesto la artística. La significación interna de los estilos artísticos se puede interpretar como una consecuencia de la distancia distinta que establecen entre nosotros y las cosas. Todo arte transforma la perspectiva en la que, originaria y naturalmente, nos situamos frente a la realidad. Por un lado, el arte nos aproxima a esta realidad y nos sitúa en una relación inmediata con su sentido propio y más íntimo y, tras la frialdad ajena del mundo exterior, nos deja atisbar la viveza del ser, a través de la cual éste nos resulta próximo y comprensible. Por otro lado, sin embargo, todo arte implica un alejamiento de la inmediatez de las cosas, hace que se reduzca el carácter concreto de los atractivos e interpone una especie de velo entre éste y nosotros, de modo similar a aquel aire azulado y fino que rodea a las montañas lejanas. Ambas vertientes de esta oposición tienen un atractivo igualmente fuerte; la tensión que se da entre ellas y su distribución entre la multiplicidad de las aspiraciones de la obra de arte es lo que da su carácter peculiar a cada estilo artístico. Incluso, el mero hecho del estilo es, en sí, uno de los casos más significativos del distanciamiento. El estilo, en cuanto a la expresión de nuestros procesos internos, significa que éstos ya no manan de repente hacia el exterior, sino que, en el momento de su manifestación, cambian de apariencia. Como configuración general de lo individual, el estilo es la envoltura de esto que, al mismo tiempo, supone una limitación y un distanciamiento, frente a la otra persona, que es la que recibe la expresión. Este principio vital de todo arte, es decir, aproximarnos de tal manera a las cosas que nos colocamos a una cierta distancia de ellas, reza, también, para el arte naturalista, cuyo sentido exclusivo parecería ser la abolición de la distancia que media entre nosotros y la realidad; puesto que únicamente un autoengaño podría hacer olvidar al naturalismo que él también es un estilo, es decir, que también él ordena y transforma la inmediatez de la impresión merced a determinados presupuestos y exigencias, lo que se demuestra de modo irrefutable por medio de la evolución artística histórica, en el sentido de que, lo que una época consideraba la imagen verdadera y exacta de la realidad, una posterior lo trataba como un conjunto de prejuicios y falsificaciones, siendo ella la que iba a representar las cosas como son en verdad. El realismo artístico comete la misma falta que el realismo científico cuando cree que puede pasarse sin un «a priori», sin una forma que, nacida de nuestras disposiciones y necesidades, pue-

de dar una figura nueva y distinta a la realidad sensorial. Esta transformación que sufre la realidad en el camino hacia nuestra conciencia es, sin duda, una limitación entre nosotros y su ser inmediato, pero, al mismo tiempo, también, es la condición para que podamos representárnosla y representarla. En cierto sentido, incluso, el naturalismo puede ser causa de un distanciamiento muy especial frente a las cosas, cuando recordamos su tendencia a buscar sus objetos en la vida más cotidiana, en lo más bajo y banal; puesto que como, evidentemente, es una estilización, ésta misma será tanto más exquisita cuanto más cercano, grosero y terreno sea el material en que se proyecta, al menos para la sensibilidad refinada, que es la que, en la obra de arte, ve el arte y no el objeto, que se podría representar de cualquier otra manera.

En conjunto, el interés estético de los últimos tiempos se orienta hacia el aumento de la distancia frente a las cosas, ocasionada por la elaboración artística de éstas. Basta con recordar el enorme atractivo que, para el sentimiento artístico contemporáneo, poseen los estilos artísticos muy alejados en el tiempo y en el espacio. Lo alejado origina muchas representaciones, vivaces o de carácter oscilante y, de este modo, satisface a nuestra necesidad de estímulos; sin embargo, debido a su falta de relación con nuestros intereses más inmediatos y personales, estas representaciones extrañas y alejadas tienen poca resonancia y, por este motivo, únicamente suponen una excitación agradable para una recepción nerviosa debilitada. Lo que llamamos el «espíritu histórico» en nuestra época, quizá no solamente sea una consecuencia de esta manifestación, sino que se origine con ella en la misma causa. Recíprocamente, con la gran cantidad de relaciones internas que éste nos facilita con intereses muy alejados, espacial y temporalmente, nos hace cada vez más sensibles a las sorpresas y los desconciertos que proceden de la cercanía y contacto inmediatos con las personas y las cosas. La huida en lo que no es contemporáneo viene facilitada, recompensada y, en cierto modo, legitimada, cuando conduce a la representación y disfrute de realidades concretas que, sin embargo, están muy alejadas y solamente se pueden sentir de modo mediato. De aquí, pues, el encanto, que ahora resulta tan vivo, del fragmento, de la mera indicación, del aforismo, del símbolo, de los estilos artísticos no evolucionados. Todas estas formas, propias de todas las artes, nos sitúan a una cierta distancia de la totalidad y la com-

plejidad de las cosas, éstas nos hablan como «desde lejos» y la realidad se da en ellas no con seguridad inmediata, sino como entrevelada. El refinamiento mayor de nuestro estilo literario no permite la designación directa de los objetos, utiliza las palabras únicamente para referirse oblícuamente a ellos y, en lugar de las cosas, aprehende el velo que las rodea. Esto se ve con toda claridad en las inclinaciones simbólicas, en las artes plásticas y escritas. Aquí aumenta todavía más la distancia que el arte, como tal, establece entre las cosas y nosotros, puesto que las representaciones que constituyen el contenido de los procesos espirituales que hay que estimular, ya no encuentran réplica alguna en la obra de arte misma, sino que aparecen a través de percepciones de contenido muy distinto. En todo esto se muestra un rasgo de la sensibilidad cuya degeneración patológica es el «miedo al contacto», es decir, el miedo a entrar en contacto demasiado estrecho con los objetos, un resultado de la hiperestesia, para la cual todo contacto, inmediato y enérgico, constituye un dolor. Por este motivo, el refinamiento, la espiritualidad, la sensibilidad diferenciada de tantos seres humanos modernos se muestra, fundamentalmente, en un gusto negativo, esto es, en la susceptibilidad frente a lo que no es interesante, en la exclusión concreta de lo que no es simpático, en la repulsión que se experimenta frente a mucho, frente a la mayor parte de la esfera de estímulos que nos es ofrecida, mientras que, por otro lado, el gusto positivo, la afirmación enérgica ante lo que se ofrece, la apropiación alegre y decidida de lo que gusta, en resumen, las energías apropiadoras activas, muestran una gran debilidad.

Aquella tendencia interna, que consideramos bajo el símbolo de la distancia, se extiende mucho más allá de la esfera estética. Así, por ejemplo, el materialismo filosófico, que pretendía aprehender la realidad de modo inmediato, hoy ha de retroceder de nuevo ante las teorías subjetivistas o neokantianas que filtran o destilan, primeramente, las cosas a través del medio del espíritu, antes de permitir que lleguen a ser conocimientos. El subjetivismo contemporáneo tiene el mismo motivo fundamental que nos pareció residir en el arte: obtener una relación más íntima y más auténtica con las cosas en la medida en que, retrocediendo sobre nosotros mismos, nos separamos de ellas o reconocemos conscientemente la distancia frente a las mismas. Y si este subjetivismo, unido a una autoconciencia más intensa de nuestra interioridad, permite señalar o poner ésta de manifiesto con ma-

yor frecuencia, por otro lado, con aquél aparece también una vergüenza nueva, más profunda y más consciente, un cierto recelo ante la idea de expresar lo último o de dar a una relación la forma naturalista que haría visible, en todo momento, su fundamento más interno. Y en otras esferas científicas, como en las reflexiones éticas, la utilidad llana cada vez aparece en menor grado como la unidad de medida de la volición; puede verse cómo este carácter de la acción únicamente afecta a su relación con lo más cercano y que, por lo tanto, su directiva propiamente dicha, que lo eleva por encima de su mera técnica como medio, ha de estar compuesta por principios profundos, a menudo religiosos y que apenas si están relacionados con la inmediatez sensorial. Por último, de todo el trabajo especializado de detalle surge la necesidad de condensación y generalización, así como de una distancia suficiente para dominar todas las singularidades concretas y de una imagen de referencia en la que desaparezca toda la confusión de lo cercano y, lo que hasta ahora no era más que aprehensible se haga, también, comprensible.

Esta tendencia no sería, quizá, tan influyente y manifiesta si, paralela a ella, no apareciera su opuesta. La relación espiritual con el mundo, que procura la ciencia moderna, de hecho se puede interpretar en ambas direcciones. Cierto que, por medio del microscopio y el telescopio, hemos salvado distancias enormes entre las cosas y nosotros; pero, precisamente, nos hicimos conscientes de ellas en el momento en que las superábamos. Si a ello añadimos que todo misterio resuelto revela más de uno nuevo y que el acercarnos a las cosas es el primer paso para ver cuán lejos siguen estando de nosotros, hay que reconocer que los tiempos de la mitología, de los conocimientos completamente generales y superficiales, del carácter antropomórfico de la naturaleza, desde el punto de vista del sentimiento y de la creencia, aunque estén equivocadas, permiten una distancia menor entre las cosas y los seres humanos de la que hoy se da. Todos los métodos refinados con los que penetramos en el interior de la naturaleza únicamente sustituyen de modo muy lento y por etapas aquella proximidad segura de sí misma que el alma recibía por medio de los dioses de Grecia, de la interpretación del mundo según impulsos y sentimientos humanos, de la orientación de éstos mediante la intervención personal de un Dios y de su aplicación teleológica al bien de los seres humanos. Se puede interpretar esto en el sentido de que la evolución se orientaba

hacia una superación de la distancia en un sentido relativamente externo y a un aumento de aquella en otro interno. En otro lugar se manifiesta, también, la justificación de esta expresión simbólica al aplicarse a un contenido muy distinto. Las relaciones del hombre contemporáneo con su medio evolucionan de tal modo que aquél hace retroceder progresivamente los círculos más próximos, a fin de acercarse a los más alejados. La debilitación creciente de la cohesión familiar, el sentimiento de una angostura insoportable en la vinculación al círculo más próximo, frente al cual la entrega produce los mismos resultados trágicos que la liberación, la importancia creciente de la individualidad, que se diferencia con la mayor claridad del medio inmediato, todo este distanciamiento corre paralelo con el establecimiento de relaciones con lo más alejado, el surgimiento del interés por lo más remoto, la comunidad de pensamiento que se establece con círculos cuyas vinculaciones sustituyen a toda cercanía espacial. El cuadro de conjunto que todo esto ofrece implica un distanciamiento en las relaciones propiamente internas y una disminución de la distancia en las exteriores. Igual que la evolución cultural es causa de que lo que antes era inconsciente y sucedía de modo instintivo, posteriormente acontezca con pleno conocimiento y conciencia lúcida, mientras que, por otro lado, muchas cosas, para las cuales se precisaba una gran atención y un esfuerzo consciente, ahora pasan a ser costumbre mecánica y evidencia instintiva, así, también aquí, lo más alejado se hace próximo a costa de aumentar la distancia respecto a lo más cercano.

El alcance y la importancia de la función que, en este doble proceso, corresponde al dinero, se hace visible, primeramente, en la superación de la distancia. No requiere mayor consideración el hecho de que la conversión de los valores en la forma monetaria posibilita aquellos vínculos de interés que ya no se preocupan en absoluto por la distancia espacial de los interesados. Así, para mencionar un ejemplo entre cientos, es posible que a través del dinero un capitalista y también un obrero alemanes participen de un modo real en un cambio de ministerio en España, en la producción de las minas de oro africanas o en el resultado de una revolución sudamericana. No obstante, parece más importante la función del dinero como vehículo de las tendencias opuestas. Aquella debilitación de los vínculos familiares, de que hablábamos más arriba, se produce en función de los intereses económicos especiales de los miembros aislados, lo que únicamente es posible

en una economía monetaria. Esta economía es la que da lugar, en especial, a que la existencia se relacione con las dotes absolutamente individuales, puesto que sólo la forma monetaria de los equivalentes permite la valoración de actividades muy especializadas que, sin esta transformación en un valor general, apenas si alcanzarían la posibilidad del intercambio. Al facilitar la relación individual con el exterior, esto es, la entrada en círculos extraños que únicamente se interesan por la realización o la aportación pecuniarias de sus miembros, la economía monetaria convierte a la familia en la contradicción manifiesta de aquella otra estructura que ésta tenía gracias a la forma más colectiva de la posesión, especialmente de la propiedad del suelo. Esta forma de propiedad creaba una solidaridad de intereses que, sociológicamente, podía presentarse como una continuidad en la cohesión de los miembros de la familia, mientras que la economía monetaria posibilita e, incluso impone, a éstos un distanciamiento mutuo. Por encima de la vida de la familia existen otras formas de la existencia moderna, cuya razón de ser es el distanciamiento por medio de la circulación monetaria; ya que ésta constituye un obstáculo entre las personas, en la medida en que solamente una de dos partes recibe lo que realmente quiere, lo que estimula su sensibilidad específica, mientras que la otra que, en principio, únicamente ha recibido dinero, tiene que buscar lo que desea por medio de un tercero. El hecho de que cada una de las dos se acerque a la transacción animada de intereses completamente distintos, añade al antagonismo, ya originado, en principio, en la oposición de los intereses, un carácter más ajeno. En este mismo sentido actúa, también, el ejemplo que tratamos más arriba de que el dinero conlleva una objetivación corriente de la circulación, una exclusión de todo colorido y orientación personales, al tiempo que la cantidad de relaciones basadas en él aumenta de continuo y la importancia del hombre para el hombre cada vez se reduce más a intereses de tipo monetario. De este modo, como se ha dicho, surge una limitación interna entre los seres humanos que, por otro lado, es la única que hace posible la forma contemporánea de vida; puesto que, sin aquel distanciamiento psicológico, resultaría sencillamente insoportable la promiscuidad y la mezcolanza variada de la circulación en las grandes ciudades. El hecho de que el ser humano haya de habérselas con un número tan enorme de personas, como sucede en las relaciones comerciales, profesiona-

les y sociales de la cultura urbana moderna, haría que los hombres modernos, sensibles y nerviosos, cayeran en la desesperación, si aquella objetivación del carácter de la circulación no trajera consigo una frontera y una reserva interiores. El carácter monetario de las relaciones que o está manifiesto o está oculto detrás de mil configuraciones distintas, establece una distancia invisible y funcional entre los seres humanos, que supone una protección y regularidad internas en contra de la cercanía excesiva y de las proximidades de nuestra vida cultural.

Esta misma función del dinero para el estilo de la vida adquiere un carácter más profundo para el sujeto individual como distanciamiento no frente a otras personas, sino frente a las realidades de la vida. Ya el hecho de que hoy la fortuna consista en bienes de producción, en lugar de bienes de consumo, como en las épocas primitivas, implica un gran distanciamiento. Igual que en la producción de objetos culturales cada vez se interponen más etapas —en cuanto que el producto se va alejando de la materia prima—, así, también, la forma actual de posesión de la riqueza sitúa al propietario técnica y, por tanto, pues, íntimamente en una distancia mucho mayor frente a los objetivos últimos de toda fortuna, de la que se daba en los tiempos en los que la riqueza únicamente implicaba la plétora de posibilidades inmediatas de consumo. En la esfera de la producción se da el mismo resultado interno por medio de la división del trabajo que en el otro lado a través del dinero. En la medida en que los individuos no pueden crear cosas completas, su quehacer aparece como un estadio previo y el origen de sus actividades se va alejando de su resultado, del sentido y fin del trabajo. Y, de modo inmediato, igual que el dinero se interpone entre las personas, también se interpone entre las personas y las mercancías. Desde el momento en que aparece la economía monetaria, los objetos pierden su proximidad inmediata a nosotros, nuestro interés en ellos se quiebra a través del medio monetario, su significación objetiva propia cada vez se aleja más de la conciencia, puesto que su valor en dinero arranca a aquélla de su posición en nuestras conexiones de intereses. Recordemos cómo, en ejemplos anteriores, la conciencia de los fines suele detenerse ante el dinero; así se muestra, también, que, con el aumento de importancia del dinero, éste nos sitúa a una distancia física cada vez mayor de los objetos, de tal forma que, muy a menudo, la esencia cualitativa de éstos se pierde de nuestra vista y el contacto

interno con el ser completo y propio de aquéllos queda interrumpido. Y esto no es solamente válido para los objetos culturales; el conjunto de nuestra vida está caracterizado por el alejamiento de la naturaleza, que impone la economía monetaria y la vida urbana, de ella dependiente. En todo caso, sólo a su través resulta posible la apreciación estética y romántica de la naturaleza. El que no conoce otra cosa que su contacto inmediato, podrá disfrutar de sus encantos de modo subjetivo, pero carece de aquella distancia que es la que posibilita una consideración estética de la misma y a través de la cual surge esa tristeza tranquila, ese sentimiento de extrañeza nostálgica y de paraíso perdido, que caracterizan al sentimiento romántico de la naturaleza. El hecho de que el hombre moderno disfrute principalmente de la naturaleza en las zonas nevadas de los Alpes y en el mar del Norte, no se puede explicar, tan sólo, por la necesidad de intensificar los estímulos, sino, también, porque este mundo que no es accesible para nosotros y que, en realidad, nos rechaza, representa la elevación y estilización más intensas de aquello que es la naturaleza para nosotros, esto es, una imagen espiritual remota que, incluso en los momentos de proximidad corporal, se encuentra frente a nosotros como algo íntimamente inalcanzable, como una promesa jamás realizada, como algo que respondiera a nuestra entrega más apasionada con un rechazo y una extrañeza ligeras. Que la época moderna sea la primera en haber dado lugar a la pintura de paisajes —que, como arte, únicamente puede existir donde se dé una cierta distancia respecto al objeto y una ruptura de la unidad natural con él— y que sea aquélla, también, la primera en dar lugar a un sentimiento romántico de la naturaleza, tal es la consecuencia de aquel alejamiento de la naturaleza, de la existencia propiamente abstracta a que ha dado origen la vida urbana, basada en la economía monetaria. Esto no presenta contradicción alguna con el hecho de que sea precisamente la posesión del dinero la que nos permite la huida en la naturaleza. Puesto que, precisamente, el hecho de que el habitante de las ciudades modernas tan sólo pueda disfrutar de ella bajo esta condición, introduce entre ésta y aquél esa instancia que únicamente une en la medida en que, al mismo tiempo, separa, y ello con independencia de la cantidad de transformaciones y consecuencias posteriores.

En mayor medida, todavía, se manifiesta esta importancia del dinero en su intensificación, esto es, el crédito. El crédito

extiende más las series de representaciones con una mayor conciencia de su amplitud irresumible de lo que hace el dinero propiamente dicho. El centro de gravedad de la relación entre el que concede y el que recibe el crédito se encuentra a una cierta distancia de la vinculación directa entre ambos: de este modo, la actividad del individuo y el tráfico efectuado adquieren el carácter del plazo largo y del simbolismo intensificado. Cuando el cambio o, en general, el concepto de deuda pecuniaria representan valores de objetos que se hallan muy alejados, al mismo tiempo, los condensan, de igual modo que la visión por encima de una lejanía espacial concentra los espacios en un acortamiento en perspectiva. Y, así como el dinero nos aleja de las cosas, pero, al mismo tiempo —mostrando en ello las influencias opuestas de su indiferencia específica— nos aproxima a ellas, también la orden de crédito tiene una relación doble con nuestra fortuna personal. Del empleo de cheques se ha dicho, por un lado, que constituye un paliativo del despilfarro; muchos individuos entregan su dinero en metálico en gastos inútiles con más facilidad que si lo dejan en depósito de un tercero y solamente pueden disponer de él por medio de una orden. Por otro lado, sin embargo, los cheques constituyen una invitación demasiado fuerte a la ligereza en el gasto, si se recuerda que uno no se desprende directamente de una gran cantidad de dinero, sino que dispone de ella con una mera firma. Por un lado, la circulación en cheques nos aleja del dinero, a causa del mecanismo complicado entre nosotros y éste, que siempre hemos de poner en funcionamiento, pero, por otro lado, nos facilita la acción con él, no sólo debido a la comodidad técnica, sino, también, por razones psicológicas, debido a que el dinero al contado nos hace más perceptible su valor y nos dificulta la separación.

De entre los rasgos correspondientes al carácter crediticio de la circulación, uno de ellos resulta especialmente importante, aunque no sea muy corriente. Un viajero cuenta que, una vez, un comerciante inglés le dijo: «un hombre corriente es aquél que compra mercancías pagando al contado; un caballero, aquel a quien yo doy crédito y que me paga cada seis meses con un cheque». Es digna de atención, aquí, la concepción fundamental de que no se presupone la categoría de caballero de una persona y, a continuación, se le concede crédito, sino que, por el contrario, aquel que reclama crédito es un caballero. La circulación crediticia, por tanto, aparece como la más elegante y ello debido

a dos tipos de sentimientos. En primer lugar, porque requiere confianza. En contra de lo que la opinión convencional supone, la esencia de la elegancia no es manifestar de antemano su espíritu y su valor, razón por la cual, también, toda manifestación ostentosa de riqueza es tan inelegante. Por supuesto, aquella confianza encierra un peligro. El hombre elegante exige que, en los tratos con él, el otro acepte este peligro, con el matiz, además, de que aquél, en seguridad absoluta sobre sí mismo, no reconoce el peligro como tal peligro y, por lo tanto, por así decirlo, no concede ninguna compensación por el riesgo, lo que es, también, el fondo del epigrama de Schiller de que las naturalezas nobles no pagan con lo que hacen, sino con lo que son. Es comprensible que el pago en metálico, cantidad por cantidad, tenga un carácter pequeño-burgués para nuestro comerciante, puesto que acorta los eslabones del orden económico en una unidad temerosa, mientras que el crédito establece una mayor distancia entre ellos, que el comerciante puede salvar por medio de la confianza. En conjunto, la idea de los escalones superiores de la evolución es que la vecindad originaria y la unidad inmediata de los elementos han de desaparecer a fin de que, objetivados e independientes mutuamente, queden unificados en una nueva síntesis, más espiritual y más amplia. En lugar de la igualación inmediata de valores, en la circulación crediticia se establece una distancia cuyos polos se mantienen gracias a la fe, igual que la religiosidad es tanto más elevada cuanto más inconmensurable es la distancia que interpone entre Dios y el alma individual —a diferencia de todo antropomorfismo y de toda comprobación sensible— a fin de requerir, luego, la mayor cantidad de fe que puede cubrir esta distancia. El hecho de que, en la circulación de valores mayores, dentro del estamento de los comerciantes, ya no resulte manifiesto el elemento de elegancia en el crédito, se debe a que, en este caso, el crédito se ha convertido en una organización impersonal y la confianza ha perdido el carácter personal propiamente dicho —sin el cual no es aplicable la categoría de la elegancia—, es decir, el crédito ha pasado a ser una forma técnica de circulación sin, o con muy reducidos, matices psicológicos. En segundo lugar, aquella acumulación de las pequeñas deudas, hasta llegar al pago definitivo con el cheque, da lugar a una cierta reserva del comprador frente al comerciante, se suprime la reciprocidad continua e inmediata que se da en el pago en dinero de cada vez y, vista desde el exterior, la entrega del co-

merciante tiene, por así decirlo, un carácter estético, es decir, la forma de un tributo, de una oferta a un poderoso que éste acepta sin contraprestación alguna, al menos por lo que se refiere a los casos aislados. Por cuanto al final del período de crédito el pago no se produce de persona a persona, sino a través de un papel de crédito, a través de una orden a un depósito objetivo en el banco, esta reserva del sujeto se prosigue y, además, pone de manifiesto, por todas partes, la distancia entre el «caballero» y el tendero, a través de la cual surge el concepto del primero y que, además, es la expresión adecuada para este tipo de circulación.

Bastará, pues, con este ejemplo particular para explicar la influencia distanciadora del crédito sobre el estilo de vida y con referirse ahora a un rasgo muy general de este último, que remite a la importancia del dinero. En la época moderna, especialmente, al parecer, en la contemporánea, se da un sentimiento de tensión, esperanza y urgencia no resueltas, como si todavía estuviera por llegar lo fundamental, lo definitivo, el sentido y el centro de gravedad propiamente dichos de la vida y de las cosas. Esto depende, como es manifiesto, de la preponderancia, de la que ya hemos hablado que, en la cultura evolucionada, alcanzan los medios sobre los fines de la vida. Al lado del dinero quizá el militarismo sea el ejemplo más significativo. El ejército permanente es mera preparación, energía latente, eventualidad, cuyo momento definitivo y final no solamente aparece en raras ocasiones, sino que se trata de evitarlo a toda costa; la tensión suma de las fuerzas militares se considera como el único medio para evitar su explosión. En esta red teleológica, pues, hemos elevado a carácter absoluto la contradicción que se encierra en el hecho de que el medio supere al fin, en la medida en que al aumento de importancia de los medios corresponde un rechazo y negación crecientes de sus fines. Y esta situación impregna cada vez más la vida del pueblo, afecta a los círculos más amplios de relaciones personales, políticas y de producción y da su carácter, en cierto modo, a determinados grupos de edad y ciertos círculos sociales. De modo menos palmario, pero más peligroso y oculto, aparece esta dirección en el carácter ilusorio de los fines últimos a través de los progresos y la valoración de la técnica. Como quiera que las realizaciones de la última únicamente tienen una relación de medio o instrumento (y, muy a menudo, ni siquiera ésta) con los asuntos que propiamente y, en definitiva, importan

en la vida, de entre todas las consecuencias de la ignorancia de esta función de la técnica, basta con poner de manifiesto la grandiosidad en que ésta se ha desarrollado. Uno de los rasgos humanos más extendidos y casi inevitables es que la altura, la magnitud y la perfección, que se ha procurado una esfera determinada dentro de los límites de lo humano, de acuerdo con sus presupuestos, se confunden con la importancia de esta esfera; la riqueza y la perfección de las partes aisladas, la medida en que esta esfera se aproxima a su ideal inmanente, aparecen con demasiada sencillez como valor y dignidad de la misma y en su relación con los otros contenidos de la vida. La idea de que algo sea muy importante en su género y medido en las exigencias de su tipo, mientras que este género y tipo, a su vez, implica lo más elevado y lo más bajo, presupone en cada caso aislado un pensamiento muy agudo y una sensibilidad muy diferenciada para los valores. Así, con mucha frecuencia, caemos en la tentación de exagerar el valor de la realización propia, atribuyendo una importancia desproporcionada a la provincia a que aquélla pertenece, haciendo que su elevación relativa inunde la totalidad para elevarla a un absoluto. También con mucha frecuencia, la posesión de una clase especial de forma de valor —desde los objetos de las manías coleccionistas hasta los conocimientos especializados de los ámbitos más singulares de las ciencias— conduce a apreciar esta forma de valor en exceso, dentro de la conexión del cosmos valorativo, con respecto a lo que correspondería propiamente a la peculiaridad de que se trate. En definitiva, se trata del antiguo error de la metafísica: proyectar en la totalidad las determinaciones que aparecen entre los elementos y que, por tanto, tienen un carácter relativo; el tipo de error, por ejemplo, por medio del cual la explicación causal, que es válida para todas las partes del mundo y las relaciones entre ellas, se pretende aplicar al mundo como una totalidad. A los partidarios más entusiasmados de la técnica moderna habrá de resultarles muy raro que su comportamiento interno muestre el mismo error formal que el del metafísico especulativo. Y, con todo, así es: la altura relativa que han alcanzado los progresos técnicos de la época moderna frente a las circunstancias anteriores, con reconocimiento previo de ciertos fines, se les antoja con una importancia absoluta de tales fines y progresos. Por supuesto, hoy tenemos acetileno y luz eléctrica, en lugar de las lámparas de aceite; no obstante, el entusiasmo acerca de los adelantos de la iluminación hacen olvidar, a veces, que lo

importante no es ésta, sino aquello que hace más visible; el delirio en que el triunfo de la telegrafía y la telefonía ha sumergido a los hombres hace que éstos olviden a menudo que lo importante es lo que se ha de comunicar y que, frente a ello, la rapidez o la lentitud de los medios de comunicación suele ser una cuestión cuyo rango actual únicamente puede ser alcanzado mediante usurpación. Y esto sucede, también, en muchas otras esferas.

Esta preponderancia de los medios sobre los fines encuentra su resumen e intensificación en el hecho de que la periferia de la vida, las cosas fuera de su espiritualidad, se han convertido en los dominantes sobre su propio centro, es decir, sobre nosotros mismos. Parece correcto decir que dominamos la naturaleza en la medida que la servimos, aunque solamente es correcto, en el sentido habitual, para las obras exteriores de la vida. Pero si consideramos la situación desde el punto de vista de la totalidad y la profundidad de ésta, vemos que toda la posibilidad de dominio sobre la naturaleza exterior, que la técnica nos proporciona, se da al precio de quedar apresados en ella y de renunciar a centrar la vida en la espiritualidad. Las ilusiones de esta esfera se manifiestan ya claramente en las expresiones que la sirven y, con las cuales, una forma de percepción orgullosa de su objetividad y su desmitificación delata los rasgos contrarios a estas tendencias. Que venzamos o dominemos a la naturaleza es un concepto completamente infantil, ya que presupone la existencia de alguna resistencia, de un elemento teleológico en esa naturaleza, de una animadversión frente a nosotros, siendo así que, en realidad, es indiferente, que su avasallamiento no puede hacer cambiar sus leyes, cuando todas las ideas de dominio y obediencia, victoria y supeditación únicamente tienen sentido si se quiebra una voluntad contraria. Esta es la otra cara de la forma de expresión de que la eficacia de las leyes naturales supone una obligación ineludible para las cosas; puesto que, en primer lugar, las leyes de la naturaleza no son eficaces, ya que solamente son las fórmulas de lo que realmente tiene eficacia, es decir, las materias y energías aisladas. La ingenuidad de una ciencia de la naturaleza mal entendida, como si las leyes de la naturaleza operaran en la realidad cual poderes reales, al modo como un gobernante lo hace con su reino, corre paralela con la idea de la influencia en las cosas terrenas a través de la mano de Dios. Y no menos erróneo es el concepto de la coacción el deber que, al parecer, ha de someter a la naturaleza. Estas

son las categorías bajo las cuales el alma humana experimenta la vinculación a ciertas leyes, porque en ella se originan ciertas tendencias, contrarias a éstas y que quisieran dirigirnos por otro camino. Los acontecimientos naturales, sin embargo, se encuentran más allá de la alternativa entre libertad y necesidad y con el «deber» se introduce un dualismo en el ser simple de las cosas que únicamente tiene sentido para los espíritus conscientes. Si todo esto no fueran más que formas de expresión, éstas conducirían a todos los pensadores superficiales por sendas antropomórficas equívocas, mostrando que la forma mitológica de pensamiento también encuentra refugio en la concepción científica del mundo. Este concepto del dominio del hombre sobre la naturaleza aclara la ofuscación autohalagadora de nuestra relación con ella que tampoco sería inevitable, ni siquiera de acuerdo con esta igualdad. De acuerdo con la objetividad y la visibilidad exteriores, desde luego, el dominio creciente favorece al ser humano, pero, con ello, no está decidido en absoluto que el reflejo subjetivo, la significación interna de este hecho histórico no pueda dar un resultado contrario. No hay que dejarse confundir por la enorme cantidad de inteligencia gracias a la cual se han sentado los cimientos teóricos de aquella técnica y que parece poder realizar el sueño de Platón de elevar la ciencia a la categoría de dominadora del mundo. Los hilos por los que la técnica tira de las fuerzas y las materias en nuestra vida son otras tantas cadenas que nos entorpecen y que nos hacen ver como imprescindible una gran cantidad de cosas que, para las cuestiones fundamentales de la vida, podrían, o debieran, ser prescindibles. Así, por ejemplo, en la esfera de la producción, ya se dice que las máquinas, que habían de liberar al hombre del trabajo de esclavo en la naturaleza, lo han rebajado incluso a la categoría de esclavo de la misma máquina, con lo que ya se puede refinar y perfeccionar la relación contenida en aquella frase de que dominamos a la naturaleza en la medida que la servimos, con su temible revés, es decir, que la servimos en la medida que la dominamos. Resulta muy equívoco pensar que la significación y la potencia espiritual de la vida moderna hayan pasado de la forma del individuo a la de las masas; en realidad, se han transmitido a la forma de las cosas y se agotan en la plenitud infinita de la regularidad maravillosa, en el refinamiento complicado de las máquinas, de los productos y las organizaciones supraindividuales de la cultura actual. En correspondencia, la «sublevación de

los esclavos», que amenaza con destronar el autodominio y el carácter normativo del individuo fuerte, no es la rebelión de las masas, sino de las cosas. Así como, por un lado, nos hemos convertido en los esclavos del proceso de producción, por otro lado, hemos pasado a ser los esclavos de los productos, esto es, aquello que la naturaleza nos proporciona desde el exterior, merced a la técnica, por medio de las costumbres, las distracciones y las necesidades de carácter externo, acaba dominando sobre la autarquía del ser humano, sobre el carácter centrípeto espiritual de la vida. De este modo, la dominación de los medios no solamente se ha apoderado de fines particulares, sino del lugar que correspondía a los fines en sí mismos, del punto en que coinciden todos los fines últimos, puesto que, en la medida que lo son verdaderamente, únicamente pueden surgir de éste. De tal modo, el ser humano se aleja de sí mismo y entre él y lo que le es más propio, más esencial, se interpone una montaña insalvable de cosas mediatas, avances, habilidades y disfrutes técnicos.

Por otro lado, no se encuentra ninguna otra época de la humanidad que estuviera por completo libre de esta insistencia en la importancia de las instancias mediatas de la vida frente a su sentido central y definitivo. En realidad, como quiera que el ser humano está obligado a participar en la categoría de medio y fin, resulta que su destino eterno es moverse en una contradicción de las aspiraciones que determinan el objetivo de modo inmediato y también los medios; el medio contiene siempre la dificultad interna de consumir para sí fuerza y conciencia que, en realidad, no se orientan hacia él mismo, sino hacia otra cosa. Pero el sentido de la vida no es alcanzar verdaderamente aquella situación duradera de quietud que busca. Incluso es posible que, para fuerza motriz de nuestra interioridad sea mejor mantener viva aquella contradicción, con lo que los estilos de vida se distinguirían del modo más característico en su viveza, en la preponderancia de un sitio o del otro, en la forma psicológica a que cada uno de ellos da lugar. En la época contemporánea, en la que la ventaja de la técnica, evidentemente, tiene como resultado y como causa, al mismo tiempo, una preponderancia de la conciencia clara e inteligente, hemos puesto de manifiesto que la espiritualidad y la concentración del alma, ensordecida por la gran brillantez de la época científico-técnica, se convierte en un sentimiento ahogado de tensión y de nostalgia desorientada; como si todo el sentido de nuestra existencia residiera en una lejanía

tan remota que no pudiéramos localizarlo, con lo que estaríamos en peligro continuo de alejarnos en lugar de acercarnos a él y, luego, por otro lado, como si lo tuviéramos a la vista y al alcance de la mano, si no fuera porque siempre nos falta un poquito de valor, de fuerza o de seguridad interna. En nuestra opinión, esta intranquilidad interior, esta urgencia insaciable bajo el umbral de la conciencia que empuja al hombre moderno del socialismo a Nietzsche, de Böcklin al impresionismo, de Hegel a Schopenhauer y viceversa, no se origina en la precipitación y excitación de la vida moderna, sino que, por el contrario, ésta es, más bien, expresión, manifestación y descarga de tales situaciones internas. La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, sensaciones y actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones. En esta organización de la vida, la importancia del dinero se deduce como simple conclusión de todas las premisas que se han venido desarrollando a lo largo de este libro. Basta con la mención de su función doble: el dinero se encuentra, por un lado, en el mismo orden que todos los otros medios e instrumentos de la cultura, que se anteponen a los fines íntimos y últimos y acaban por suprimirlos y eliminarlos. En parte, debido a la pasión que su deseo despierta, en parte por su vacío interno y su mero carácter transitorio, el dinero pone claramente de manifiesto la carencia de sentido y las consecuencias de aquella interpolación teleológica; en este sentido, pues, el dinero es, únicamente, la manifestación gradualmente más elevada de todas aquéllas y ejerce su función de distanciarnos de nuestros objetivos de modo más puro y más completo que las otras instancias técnicas de mediación, pero no de forma fundamentalmente distinta; el dinero, por tanto, no se muestra como algo aislado, sino como la expresión más perfecta de tendencias que se manifiestan por debajo de él en una serie sucesiva de fenómenos. Por otro lado, sin embargo, el dinero trasciende esta serie, ya que es el intermediario a través del cual se producen aquellos órdenes finales particulares, que experimentaron tal transformación. El dinero atraviesa estas órdenes como medio de los medios, como la técnica de la vida exte-

rior, sin la cual las técnicas concretas de nuestra cultura no se hubieran manifestado. También en la dirección de esta influencia se muestra la dualidad de sus funciones, a través de cuya unificación repite la forma de las potencias vitales más elevadas y más bajas, esto es, que, por un lado, aparece como igual —o como un «primus inter pares»— de los órdenes de la existencia y que, por otro lado, se encuentra por encima de ellos, como un poder concentrador, que arrebata y penetra todas las fuerzas singulares. Así, la religión es una fuerza en la vida, uno de los factores junto a los demás intereses —y, a menudo, frente a ellos—, cuya conjugación constituye la vida y, por otro lado, al mismo tiempo, es la unidad y la portadora de la totalidad de la existencia, esto es, por un lado, un miembro del organismo de la vida y, por otro, enfrentándose a éste en la medida en que lo expresa en la autosuficiencia de su elevación y de su intimidad.

Vamos a tratar ahora de otra determinación del estilo de vida, que no se puede especificar por medio de una analogía espacial, como el distanciamiento, sino temporal, esto es, como quiera que el tiempo comprende por igual al acontecer interior y al exterior, la realidad se caracteriza de un modo más inmediato y con una necesidad menor de simbolismo del que se precisa en el caso anterior. Se trata aquí del ritmo con que aparecen y desaparecen los contenidos vitales, de la cuestión de en qué medida las diversas épocas culturales favorecen o impiden el ritmo en la manifestación de aquéllos y de si el dinero participa solamente por razón de sus propios movimientos, o si también influye en la existencia o desaparición de la periodicidad de la vida. Nuestra vida, en todos sus órdenes, depende del ritmo de elevación y descenso; el movimiento de ondulación, que reconocemos en la naturaleza exterior, como la forma que reside en la base de tantas manifestaciones, también domina el espíritu en los círculos más amplios. El cambio del día y la noche, que determina toda nuestra forma de vida, nos muestra, también, el ritmo como esquema general, puesto que no podemos expresar dos conceptos, coordenados en su forma, sin que, desde un punto de vista psicológico, el uno adquiera la tonalidad de la elevación y el otro la del descenso; así, por ejemplo, «verdad y poesía» es algo completamente distinto a «poesía y verdad». Y cuando, en tres elementos, el tercero está coordinado con el segundo, tal cosa tampoco puede realizarse psicológicamente de modo completo, sino que la forma ondulada de lo espiritual busca dar al

tercero un acento parecido al primero; así, por ejemplo, no es posible pronunciar correctamente la forma métrica — ◡ ◡, sino que, inevitablemente, la tercera sílaba se acentuará algo más que la segunda. La división de los órdenes de actividad en períodos grandes y pequeños, que se repiten rítmicamente sirve, en principio, para ahorrar fuerzas. Por medio del cambio, dentro de los períodos aislados, los realizadores de la actividad, de carácter físico y psíquico, se pueden alternar, al mismo tiempo que la regularidad del turno origina un hábito a todo el conjunto de movimientos, cuya solidez general facilita la repetición. El ritmo satisface, al mismo tiempo, las necesidades básicas de multiplicidad y proporcionalidad, de cambio y estabilidad, por cuanto que cada período está compuesto, para sí, de elementos diferentes, de elevación y depresión, de disparidades cualitativas ó cuantitativas y, en cambio, la repetición regular de los mismos procura la tranquilidad, la uniformidad, la unidad en el carácter de los órdenes. Los órdenes vitales individuales y sociales, objetivos e históricos, encuentran su ejemplo esquemático abstracto en la simplicidad o la complicación del ritmo, en la longitud o brevedad de sus períodos aislados y en sus regularidades, interrupciones e, incluso, en su inexistencia. Dentro de las evoluciones culturales de que aquí se trata aparece una serie de manifestaciones que, en los estadios primeros discurre rítmicamente y, en los posteriores, de modo continuado e irregular. El ejemplo más evidente es que el hombre ya no tiene épocas de acoplamiento, como sucede con casi todos los animales en los cuales se diferencia claramente la excitación de la indiferencia sexuales; sin embargo, algunos pueblos incultos muestran restos de esta periodicidad. La diversidad de las épocas de celo de los animales se debe, esencialmente, a que los nacimientos han de tener lugar en aquella época del año en que la situación alimenticia y la climática son más favorables para el cuidado de los recién nacidos; y, de hecho, entre algunas tribus más atrasadas de negros australianos, que no tienen animales domésticos y, por ello, están sometidos a épocas regulares de hambre, únicamente nacen niños en una época determinada del año. Gracias a su disposición sobre los alimentos y la protección frente al clima, el hombre cultivado se ha independizado de esto, de modo que no tiene más que seguir sus impulsos personales y no estar determinado de modo necesario y rítmico; es decir, las oscilaciones de la sexualidad a que nos hemos referido más arriba, en él se trans-

forman en un discurrir continuo más o menos fluctuante. A pesar de todo, se sigue observando que la periodicidad manifiesta de los máximos o mínimos de natalidad es más evidente en las zonas que viven de la agricultura que en las industriales, en el campo que en la ciudad. Por otro lado, el niño está sometido a un ritmo irresistible de sueño y vigilia, de alegría por la actividad e indiferencia ante ésta, lo que también se observa con más claridad en las condiciones del campo, mientras que, para el hombre urbano, esta regularidad de las necesidades (y no solamente de sus manifestaciones) hace mucho tiempo que han desaparecido. Y si ha de ser cierto que las mujeres representan el escalón más indiferenciado y unido de modo más inmediato a la naturaleza, la periodicidad que se da en su vida fisiológica resultaría la comprobación de ello. Cuando el ser humano ha de vivir de modo inmediato de la cosecha o del resultado de la caza o cuando es dependiente de la llegada del mercader ambulante o del mercado periódico, la vida se ha de mover en muchas direcciones, en un ritmo de expansión y concentración. Para muchos pueblos de pastores, que son superiores incluso a aquellos negros australianos, esto es, para muchos africanos, las estaciones en que no hay pastos suponen épocas de semihambre periódica. Incluso donde no se da una periodicidad propiamente dicha, la economía primitiva de autoabastecimiento muestra su carácter esencial en relación al consumo: la transición repentina de la escasez a la abundancia y de la abundancia a la escasez. Es evidente cómo, en este sentido, la cultura implica igualación, puesto que no solamente procura que durante todo el año se ofrezcan los bienes necesarios para la vida, aproximadamente en las mismas cantidades, sino que, además, gracias al dinero, reduce el consumo despilfarrador, ya que el exceso temporal se puede convertir en dinero y, de este modo, se puede disfrutar proporcional y continuadamente, a lo largo de todo el año. Por último, más allá de toda economía y únicamente como símbolo característico de esta evolución, se puede mencionar aquí que, también en la música, el elemento rítmico es el que se elaboró primeramente apareciendo en los momentos más primitivos de ésta. En Aschanti, un misionero se sorprendía de la capacidad de los músicos para llevar el compás, tratándose de una música tan desarmónica; la música teatral china en California, al parecer, a pesar de ser un ruido carente de melodía que destroza los oídos, posee una estricta regularidad de compás; y un viajero

cuenta de las fiestas de los indios wintues: «Luego vienen canciones, en las que cada indio expresa sus sentimientos personales y que raramente guardan el ritmo las unas con las otras.» Si descendemos aún más, vemos que, ciertos insectos, a fin de conquistar a la hembra, emiten un sonido que consiste en el mismo tono repetido de modo pronunciadamente rítmico, a diferencia de los pájaros más evolucionados, en cuyo canto de amor, el ritmo desaparece detrás de la melodía. En sus escalones más elevados, viene observándose últimamente que la música parece evitar la evolución de lo rítmico, no solamente en el caso de Wagner, sino, también, en el de ciertos enemigos suyos que, en sus textos, evitan el ritmo y componen la música para la carta a los Corintios o los Salmos de Salomón; la alternancia pronunciada entre la elevación y la decadencia hace lugar a formas más igualadas o irregulares. Si, a partir de esta analogía, volvemos a considerar la vida cultural económica y general, ésta parece impregnada de una regularidad comparativa continua desde el momento en que, en cualquier instante, puede comprarse todo a cambio de dinero y, por lo tanto, los estímulos y excitaciones del individuo no tienen por qué atenerse a ritmo alguno que, en razón de la posibilidad de su satisfacción, les sometiera a una periodicidad transindividual. Y, cuando los críticos del orden económico contemporáneo achacan precisamente a éste la alternancia regular entre superproducción y crisis, con ello pretenden designar lo más incompleto en tal orden, que se puede transferir a una continuidad de la producción y la venta. Cabe recordar aquí la expansión del transporte, que ha avanzado desde la periodicidad del servicio de postas, hasta las vinculaciones que, casi sin interrupción, están establecidas entre los puntos más importantes y hasta los telégrafos y los teléfonos, que ya no vinculan la comunicación con ninguna determinación temporal; la mejora de la iluminación artificial, que cada vez ha neutralizado más el cambio del día a la noche, con sus consecuencias rítmicas para la organización de la vida; la literatura impresa, que nos proporciona, en cada momento que así lo deseemos, pensamientos y estímulos, con independencia de los procesos orgánicos de pensamiento, entre las tensiones y las pausas. En resumen, cuando la cultura, como se suele decir, no solamente supera el espacio, sino, también, el tiempo, ello implica que la determinación de los aspectos temporales ya no constituye el esquema forzoso para nuestra acción y nuestro disfrute, sino que éstos

dependen de la relación entre nuestra voluntad y nuestro poder y de las condiciones puramente objetivas de su aplicación. Esto es, las condiciones que se ofrecen con carácter general están liberadas del ritmo y están igualadas, con el fin de conseguir la libertad individual y la mayor irregularidad posible; en esta diferenciación se separan los elementos de la proporcionalidad y de las diferencias, que están unidos en el ritmo.

Sería, con todo, completamente erróneo encerrar la evolución del estilo de vida en la fórmula tentadoramente simple de que, a partir del ritmo de sus contenidos, el estilo evoluciona hasta una configuración de los mismos, independiente de todo esquema .Esto sólo es válido para determinados momentos en la evolución, cuya totalidad requiere una consideración más profunda y elaborada. Comenzamos, por tanto, por considerar la importancia psicológico-histórica de aquel ritmo, en lo cual hemos de dejar de lado los aspectos puramente fisiológicos que únicamente se repiten en la naturaleza exterior.

Se puede considerar que el ritmo es la simetría proyectada sobre el tiempo igual que la simetría se puede ver como el ritmo en el espacio. Cuando se expresan movimientos rítmicos en una línea resultan simétricos y, por el contrario, la observación de lo simétrico es una representación rítmica. Ambos son tan sólo formas distintas del mismo motivo fundamental. Así como en las artes auditivas el ritmo es el comienzo de la configuración de la materia, lo mismo sucede con la simetría en las artes visuales. A fin de poder atribuir a las cosas ideas, sentido y armonía, hay que empezar por representarlas de modo simétrico, por igualar las partes del todo y ordenar éstas en torno a un punto central. El poder creador del ser humano frente a la contingencia e imprevisibilidad de la configuración puramente natural, resulta, así manifiesta en su forma más visible, más rápida y más inmediata. La simetría es la primera prueba de fuerza del racionalismo y con la cual éste nos redime de la falta de significado de las cosas y de su mera aceptación. Por este motivo, los idiomas de los pueblos incultos suelen ser mucho más simétricos que los idiomas cultivados e incluso su estructura social muestra la división simétrica como uno de los primeros intentos de la inteligencia de proporcionar a las masas una forma visible e influible; así, por ejemplo, los «cientos» que constituyen el principio de organización de diferentes pueblos en los escalones más bajos de la evolución. Como se ha dicho,

la ordenación simétrica tiene una esencia racionalista y facilita la dominación de lo mucho y de los muchos a través de un punto central. Las tendencias son más prolongadas, más irresistibles y más calculables a través de un medio ordenado simétricamente que cuando la constitución interna y los límites de las partes son irregulares y difusos. Cuando las cosas y los seres humanos están sometidos al yugo del sistema, es decir, están ordenados simétricamente, la inteligencia puede dar rápida cuenta de ellos. Por este motivo, tanto el despotismo como el socialismo tienen una tendencia especialmente intensa a las construcciones simétricas de la sociedad, puesto que, para ambos, se trata de una centralización de esta última, en cuyo beneficio se han de nivelar la individualidad de los elementos y la irregularidad de sus formas y relaciones, hasta que constituyan un todo simétrico. Como símbolo más evidente, Luis XIV llegó a arriesgar su salud a fin de asegurar la simetría de las puertas y ventanas. Del mismo modo, las utopías socialistas constituyen las unidades locales de sus ciudades o estados ideales según el principio de la simetría; las localidades o edificios se ordenan en forma circular o cuadrada. En la Ciudad del Sol de Campanella, el plan de la capital está establecido de modo matemático, así como la división del día de sus ciudadanos y la ordenación de sus derechos y deberes. En la orden de los telemitas, de Rabelais, por oposición a Moro, el individualismo es tan absoluto que no puede haber ningún reloj y todo ha de suceder según la necesidad y la oportunidad; pero el estilo de calculabilidad y racionalización de la vida le tentaba de tal manera que hubo de ordenar con exacta simetría todas las construcciones de su estado ideal: un edificio gigantesco en la forma de un exágono, con una torre en cada vértice y 60 pies de diámetro. La «logia» de las comunidades masonas medievales, con su forma de vida y organización estrictas, delimitadas y que todo lo regulaban, estaba construida, preferentemente, de forma cuadrada. Este rasgo general de los planes socialistas muestra, en forma grosera, la profunda fuerza de atracción que ejerce el pensamiento de un quehacer humano armónico, interiormente igualado y capaz de vencer toda resistencia de la individualidad irracional. La configuración simétrico-rítmica se ofrece como la primera y más sencilla, por medio de la cual la razón estiliza el material de la vida, lo hace dominable y asimilable, como el plan primero, por medio del cual aquélla se introduce en las cosas. De esta manera, también, se

evidencia el límite del sentido y el derecho de esta forma de vida, puesto que ésta ejerce vigencia en dos direcciones distintas: en primer lugar, en cuanto al sujeto, cuyos impulsos y necesidades no aparecen en un esquema preestablecido, si no es de modo casual en cada caso concreto; en segundo lugar, en cuanto a la realidad exterior, cuyas fuerzas y relaciones no se pueden apresar en un marco tan estricto sin hacerles fuerza. Estableciendo un reparto adecuado a las distintas esferas de influencia, este fenómeno se puede expresar por medio de la siguiente paradoja aparente: la naturaleza no es tan simétrica como requiere el alma y el alma no es tan simétrica como requiere la naturaleza. Toda la violencia y los factores inadecuados que lo sistemático lleva consigo, en relación con la realidad, también se dan en el ritmo y la simetría de la configuración de los contenidos de la vida. Así como el individuo aislado demuestra un poder considerable cuando se asimila las personas y las cosas al imponerles la forma y la ley de su esencia e igual que la persona más grande respeta la peculiaridad de las cosas y, sin violentarlas, las introduce en el círculo de sus propios fines y de su propio poder, así, también, constituye un factor de elevación de lo humano forzar el mundo teórico y práctico en un esquema nuestro; pero más elevado es aún reconocer y respetar las leyes y exigencias propias de las cosas y, de este modo, incorporarlas a nuestra esencia y a nuestra actuación. Ya que esto no solamente demuestra una capacidad de expansión y una ductilidad mucho mayores de las últimas, sino que también puede aprovechar, de modo definitivo, la riqueza y las posibilidades de las cosas. Por este motivo, vemos que, en muchas esferas, el ritmo es el principio posterior, racionalista y sistemático, el escalón de la evolución que no se puede superar, y en otras, en cambio, éste deja lugar a la configuración caso por caso y, de este modo, eliminan la predetermniación del plan de que se trate con las exigencias cambiantes de la cosa misma. Así, podemos ver que son las circunstancias culturales más elevadas las que dividen el día con un ritmo general debido a la institución de las colaciones regulares; en ningún pueblo primitivo parece la división del día en varias horas determinadas para las comidas. En contradicción con esto, ya hemos señalado más arriba que, en relación con la totalidad de la alimentación, los pueblos primitivos suelen mostrar un ritmo regular de períodos de privaciones y épocas de despilfarros orgiásticos que la técnica económica

más evolucionada ya ha resuelto por completo. Aquella regularidad de los refrigerios cotidianos alcanza su mayor estabilidad en escalones muy elevados, aunque quizá no los más elevados, de la escala social y espiritual. En las capas sociales más elevadas, esta regularidad es quebrada debido a la profesión, la vida social y complicadas consideraciones de todo tipo y, de igual modo, las exigencias cambiantes de las cosas, como la situación cotidiana, facilitarán el mismo quebranto por parte del artista o del erudito. Esto hace ya clara referencia a la medida en que el ritmo de las comidas —y su contrario— corresponde con el del trabajo. También aquí se pueden reconocer diversos órdenes de relaciones completamente distintos. El hombre primitivo trabaja de un modo tan irregular como come. Tras esfuerzos muy violentos, a los que se ve impulsado por necesidad o capricho, vienen épocas de absoluta pereza, ambos alternando de modo completamente arbitrario y falto de principios. Se ha dicho, posiblemente con razón, que el primer orden fijo de las actividades y el ritmo apropiado de la extensión y contracción de las fuerzas comienza, al menos en los países nórdicos, con la agricultura de arado. Este ritmo alcanza su grado más elevado en el trabajo de fábrica y en el trabajo de las oficinas de toda clase. En la cúspide de la actividad cultural, científica, política, artística o comercial, aquel ritmo acostumbra a disminuir de nuevo, de tal modo que, cuando oímos que un escritor toma la pluma todos los días a la misma hora y a la misma hora la deja, tal ritmo estacionario de la producción nos hace desconfiar de su inspiración y de su contenido interior. Y también en el trabajo asalariado, la evolución, aunque por otros motivos, lleva a la irregularidad e incalculabilidad en los escalones finales. Con la aparición de la gran industria inglesa, los trabajadores padecían por el hecho de que todo almacenamiento de productos no vendidos dificultaba mucho más el funcionamiento de una gran empresa de lo que había dificultado la multiplicidad de las pequeñas y ello porque el gremio acostumbraba a repartir las pérdidas. Antiguamente, los maestros habían trabajado para acopiar, en los tiempos malos, actualmente, se procede a despedir a los trabajadores; antiguamente, la autoridad fijaba los salarios anualmente, ahora, cada descenso en los precios los hace disminuir. En estas circunstancias se suele afirmar que los trabajadores prefieren seguir trabajando en el antiguo sistema, en lugar de pagar los salarios más elevados del nuevo con una mayor irregularidad de

la ocupación. De este modo, el capitalismo, y la individualización económica correspondiente, han convertido al trabajo en su totalidad —y, con él, también, su contenido— en algo más inseguro, lo han sometido a circunstancias más azarosas de las que existían en tiempos de los gremios, donde la mayor estabilidad de las condiciones laborales concedían un ritmo más fijo a los otros contenidos vitales cotidianos o anuales. Y, por lo que se refiere a la configuración del contenido laboral, nuevas investigaciones han demostrado que éste poseía un carácter fundamentalmente rítmico, especialmente por razón de la cooperación primitiva y de los frecuentes cánticos de acompañamiento, carácter que volvió a perder con el perfeccionamiento de las herramientas y la individualización del trabajo. La empresa fabril moderna vuelve a contener gran cantidad de elementos rítmicos; con la diferencia de que, en la medida en que vinculan al trabajador a los movimientos estrictamente repetitivos, tienen una significación subjetiva muy distinta de la de aquel otro ritmo laboral. Puesto que éste seguía las exigencias internas de la energía fisiológico-psicológica, mientras que el actual, en cambio, o bien sigue de modo inmediato el movimiento objetivo e inconsiderado de la máquina o la coacción que resulta para el trabajador aislado de la necesidad de guardar el paso como eslabón de una cadena de otros trabajadores, de los cuales cada uno realiza, tan sólo, una pequeña parte del proceso. Quizá esto origine una graduación del sentimiento del ritmo que la siguiente manifestación podría ilustrar. Al igual que las asociaciones sindicales actuales, las antiguas sociedades luchaban por jornadas laborales más breves. Pero, mientras que las sociedades aceptaban una jornada laboral de 5 ó 6 de la mañana a las 7 de la tarde, esto es, en realidad para todo el día y, a cambio, exigían un día libre completo, hoy se procura abreviar la jornada laboral cotidiana. El período en el que se da el intercambio regular de trabajo y descanso también es más corto para el trabajador moderno. Entre los trabajadores antiguos, el sentimiento rítmico era suficientemente amplio y duradero para que éstos se satisfacieran con el período semanal. Actualmente, sin embargo, este sentimiento precisa de un estímulo más frecuente, lo que quizá sea consecuencia, quizá expresión, de una resistencia nerviosa disminuida, y la alternancia se ha de dar con mayor rapidez, a fin de alcanzar aquel resultado subjetivo deseado.

La evolución del dinero sigue el mismo modelo. El dinero muestra ciertas manifestaciones rítmicas como una especie de escalón intermedio: es decir, de la contingencia caótica en la que parece haberse dado su primera aparición, alcanza aquel otro estadio que ya muestra un cierto principio y una configuración comprensibles, hasta que, en un escalón posterior, consigue una continuidad del ofrecimiento, con la que se adapta a todas las necesidades objetivas y personales, libre de la coacción de un modelo rítmico y, en un sentido superior, también contingente. Para nuestros fines, basta con mostrar la transición del segundo al tercer escalón por medio de algunos ejemplos. Todavía en el siglo XVI y en un lugar de tanto movimiento monetario como Amberes, resultaba casi imposible conseguir una cantidad considerable de dinero si no era en las ferias regulares de intercambio; la extensión de esta posibilidad en cada momento en que el individuo necesita dinero muestra la transición hacia el desarrollo completo de la economía monetaria. Es significativo para la fluctuación entre la configuración rítmica y arrítmica del dinero y para la concepción del mismo que las personas habituadas a la dificultad e irracionalidad medievales en la circulación monetaria, el tráfico de Amberes fuera una «feria incesante». Es más, mientras el negociante aislado haga todos los pagos de modo inmediato de su caja y reciba también los cobros directamente en la misma, tendrá que aprestar una cantidad considerable en metálico para los momentos en que haya que pagar grandes sumas y, por otro lado, tendrá que saber guardar apropiadamente las cantidades en los momentos en que predominan los ingresos. La concentración de la circulación monetaria en los grandes bancos, le releva de esta necesidad periódica de almacenamiento y disposición, puesto que al efectuar todas sus operaciones, de acuerdo con los otros participantes, a través del mismo banco, los activos y los pasivos se igualan a través de las operaciones contables simples, de modo que el comerciante únicamente precisa una existencia de caja relativamente regular y pequeña, para los gastos cotidianos, mientras que, el mismo banco, en el que, en conjunto, los ingresos y los pagos por distintas partes, se equilibran, también necesita una existencia en metálico relativamente inferior de la que precisaría el comerciante individual. Añadamos un último ejemplo: el cambio más o menos periódico entre la necesidad y la abundancia en la cultura monetaria poco avanzada, ocasiona un cambio, también periódi-

co, del tipo de interés, entre el nivel más bajo y el más increíblemente elevado. El perfeccionamiento de la economía monetaria ha igualado estas oscilaciones de tal modo que, comparado con épocas anteriores, el tipo de interés apenas si se aparta de su estabilidad, y un cambio del tipo de interés del 1 % en el Banco de Inglaterra ya constituye un acontecimiento de gran importancia, gracias a lo cual, por lo tanto, el individuo adquiere extraordinaria movilidad en sus disposiciones y queda liberado del condicionamiento a oscilaciones que se hallan más allá de él mismo y cuyo ritmo muy a menudo configura las necesidades de su actividad empresarial en una forma contraria a ésta.

Las configuraciones que el ritmo, o su contrario, conceden a los contenidos existenciales, abandonan la forma de éstos como estadios cambiantes de una evolución y aparecen aisladamente. El principio vital que se ha designado con el símbolo de lo rítmico simétrico y aquel otro que se puede designar como el individualista-espontáneo, son la formulación de direcciones esenciales muy profundas, cuya oposición no se puede conciliar, como en los ejemplos anteriores, a través de la interpolación en los procesos de desarrollo, sino que designa exclusivamente los caracteres de individuos y grupos. La forma sistemática de vida no es solamente, como señalábamos más arriba, la técnica de las tendencias centralistas, sean éstas de carácter despótico o socialista, sino que, además, gana, también, un interés especial por sí misma: la igualación interna y la exclusividad externa, la armonía de las partes y la previsibilidad de sus destinos concede a todas las organizaciones simétrico-sistemáticas un atractivo cuyas influencias, pasando por encima de toda política, ejercen una fuerza configurante sobre una infinitud de intereses públicos y privados. Con ésta, las contingencias individuales de la existencia han de alcanzar una unidad y una transparencia que las convierte en obra de arte. Se trata del mismo atractivo estético que puede realizar la máquina. La regularidad y seguridad absolutas de los movimientos, la minimización extrema de las resistencias y las fricciones, la interpenetración armónica entre las partes componentes más pequeñas y más grandes, todo esto presta a la máquina misma, en una observación superficial, una belleza peculiar que la organización de la fábrica repite en una escala ampliada y que el estado socialista ha de reproducir en la máxima escala. Pero en la base de este encanto, como en todo lo estético, hay una dirección y significación de la vida, una condición

elemental del alma, frente a la cual el atractivo o la confirmación estéticos no son más que una manifestación en una materia exterior; no disponemos de este atractivo como disponemos de sus configuraciones en el material de la vida (estético, moral, social, intelectual y eudaimónico) y no disponemos de él porque somos nosotros mismos. Estas decisiones extremas de la naturaleza humana no se pueden designar con palabras, sino que únicamente se pueden experimentar en aquellas representaciones exteriores de la misma como sus fuerzas impulsivas y directivas últimas. Por este motivo es, también, indiscutible el encanto de la forma opuesta de vida, en cuya experimentación se encuentran las tendencias aristocráticas y las individualistas, cualquiera que sea la esfera de nuestros intereses en que éstas se den. Las aristocracias históricas suelen evitar lo sistemático, la formación general, que incorpora al individuo a un modelo externo y toda construcción —de tipo político, social, objetivo o personal— se ha de configurar y confirmar como una peculiaridad, de acuerdo con la sensibilidad auténticamente aristocrática. Por esta razón, el liberalismo aristocrático de la vida inglesa encuentra la expresión más típica y orgánica de sus motivos íntimos en la asimetría, en la liberación del caso individual frente al prejuicio del caso similar. De modo directo, Macaulay, el convencido liberal, señala este rasgo como la fuerza peculiar de la vida constitucional inglesa: «No pensamos —dice este autor— en la simetría, sino en la proporcionalidad; jamás rechazamos una anomalía por el hecho de ser una anomalía; jamás aplicamos norma alguna cuya extensión sea superior a la que requiere el caso concreto de que se trate. Estas son las reglas que, en conjunto, han orientado las deliberaciones de nuestras 250 legislaturas parlamentarias, desde el rey Juan hasta la reina Victoria.» Aquí, por tanto, aquel ideal de la simetría y la igualación lógica que, desde un punto de vista, concede su sentido a todo lo individual, deja el lugar a aquel otro, según el cual cada elemento ha de existir de acuerdo con sus condiciones propias y, de este modo, la totalidad puede ofrecer una manifestación carente de reglas e inigualable. Es evidente la profundidad que esta contradicción alcanza en los estilos personales de vida. Por un lado, la sistematización de la vida: sus provincias aisladas ordenadas armónicamente en torno a un punto central, todos los intereses cuidadosamente escalonados y el contenido de cada uno admitido tan sólo en la medida en que la totalidad del sistema así lo indica; un cam-

bio regular en las actividades aisladas, un turno fijo entre las actividades y las pausas; en resumen, un ritmo tanto en las existencias paralelas como en las sucesivas, que no permite ni la fluctuación imprevisible de las necesidades, las emisiones de energías o los estados de ánimo, ni la contingencia de los estímulos, situaciones y ocasiones exteriores; a cambio de ello, una forma de existencia que está segura de sí misma porque no permite que aparezca nada en la vida que no es adecuado a ella o que no pueda transformar en algo apropiado para el sistema. Por otro lado, en cambio, la configuración de la vida caso por caso, el establecimiento de la relación más favorable entre los datos internos de cada momento con los datos coincidentes del mundo exterior, una disposición ininterrumpida para la sensación y la actuación al tiempo de una atención continuada a la vida interna de las cosas, a fin de hacer justicia a sus funciones y exigencias, siempre que aparezcan. De este modo, se prescinde de la previsibilidad y del equilibiro seguro de la vida y, de acuerdo con su estilo en el sentido más estricto, ésta no está dominada por ideas que, en su aplicación a su material propio, se expanden hasta constituir un sistema y un ritmo fijos, sino que está configurada por sus elementos individuales, con independencia de la simetría de su imagen de conjunto, que aquí solamente se puede experimentar como coacción, pero no como estímulo. La esencia de la simetría es que cada elemento de una totalidad adquiere su posición, su razón y su sentido únicamente por referencia a otro elemento y a un centro común a ambos; mientras que, por el contrario, en cuanto cada elemento se obedezca sólo a sí mismo y únicamente se desarrolle a partir y en función de sí mismo, la totalidad aparecerá inevitablemente como algo asimétrico y casual. Precisamente en relación con su reflejo estético, esta contradicción aparece como el motivo fundamental de todos los procesos que se dan entre una totalidad social —ya sea política, religiosa, familiar, económica, social o de cualquier otro tipo— y sus propios individuos. El individuo pretende ser una totalidad cerrada, una configuración con un centro propio, a partir del cual todos los elementos de su ser y su quehacer han de recibir un sentido unitario que remitan los unos a los otros. Si, por el contrario, es la totalidad supraindividual la que ha de ser completa en sí misma y si ha de realizar una idea objetiva propia con una importancia autosuficiente, no puede tolerar el carácter completo de sus partes; no se puede

permitir que un árbol se componga de árboles, sino de células, o que un cuadro esté hecho de cuadros, sino de pinceladas, cada una de las cuales no puede ser autónoma, ni poseer un sentido propio. A pesar de que únicamente se realiza en ciertas acciones de los individuos o, incluso, dentro de los individuos, la totalidad del todo se encuentra en lucha perpetua contra la totalidad del individuo. La imagen estética de esto es especialmente impresionante porque el encanto de la belleza se vincula siempre a una totalidad, ya tenga una visibilidad inmediata por sí misma, ya a través de la fantasía, como sucede con lo fragmentario. El sentido del arte consiste en configurar una totalidad autónoma, un microcosmos que no precisa nada del mundo exterior a partir de un fragmento casual de la realidad, que, por razón de su falta de autonomía, se encuentra unida con ésta por mil hilos. El conflicto típico entre el individuo y el ser supraindividual se puede representar como el impulso irreconciliable en ambos por alcanzar una imagen estéticamente satisfactoria.

En principio, el dinero únicamente parece servir a la configuración de una de estas formas opuestas. El dinero carece por completo de forma y no contiene en sí mismo la menor indicación de una elevación y depresión regulares de los contenidos vitales; se ofrece en todo momento con la misma frescura y eficacia y, por medio de su acción a distancia y su reducción de las cosas a una y la misma medida de valor, nivela oscilaciones innumerables, oposiciones entre la distancia y la proximidad, el movimiento y la inercia que, de otro modo, impondrían al individuo cambios generales en sus posibilidades de actuación y sensibilidad. Es muy significativo que se llame corriente al dinero legal en un momento dado; al igual que a una corriente, faltan al dinero los límites internos y, en el exterior, adquiere sin resistencia los del recipiente más sólido que se le ofrecen. De este modo, el dinero es lo más radical, porque permite que un medio completamente indiferente para sí mismo haga la transferencia de un ritmo de condiciones vitales que nos obliga de modo supraindividual, en una igualación y falta de oscilaciones de las mismas, que permiten a nuestras fuerzas personales una configuración, por un lado, libre y, por el otro, puramente objetiva. Y, con todo, precisamente esta esencia carente de esencia del dinero, permite que se preste al carácter sistemático y rítmico de la vida, adonde se orientan el estadio de desarrollo de las relaciones o la tendencia de la personalidad. Si, por un lado,

hemos visto que, entre la constitución liberal y la economía monetaria existe una correspondencia estrecha, también resulta evidente que, en el dinero, el despotismo encuentra una técnica no menos apropiada, un medio para unir a él mismo los puntos geográficamente más alejados que, en la economía natural, tienden a la separación y la autonomía. Y si es cierto que la forma social individualista de Inglaterra ha venido creciendo con la configuración progresiva de la economía monetaria, aquélla aparece ya como precursora de las formas socialistas no solamente en la medida en que, por un proceso dialéctico, acabe desembocando en éstas como en su negación, sino que, de modo más directo, como hemos visto en varios otras partes, las relaciones específicas de la economía monetaria proporcionan el modelo o el tipo de aquellas que busca el socialismo.

En este aspecto, el dinero se integra en una categoría de fuerzas vitales, cuya importancia vimos antes y cuyo modelo peculiarísimo es que, si por razón de su esencia y de su sentido originario, se elevan por encima de las contradicciones en que se divide la esfera de intereses en cuestión y la superan en su condición de indiferencia indivisa frente a ella, después, o al mismo tiempo, descienden a las contradicciones de las singularidades: es decir, que se convierten en parte donde antes no eran más que tercero o juez. Así, por ejemplo, la religión, que es necesaria al hombre para conciliar la desavenencia que se da entre sus necesidades y sus satisfacciones, entre su deber y su práctica, entre su imagen ideal del mundo y la realidad del mismo. Una vez que el hombre ha realizado tal conciliación, ésta no permanece en las alturas, que alcanza en sus momentos de mayor elevación, sino que desciende, también, al campo de batalla y se convierte en un partido en el dualismo que antes unificaba en sí misma la religión. Por un lado, la religión forma un poder equivalente de aquello a lo que llamamos la totalidad de nuestra vida y constituye, a su vez, una totalidad más allá de todas las relatividades del resto de nuestra humanidad, mientras que, por otro lado, se encuentra en la vida como uno de sus elementos, que constituye la totalidad de la misma en la reciprocidad con todos los demás. De este modo, la religión es un organismo completo y, al mismo tiempo, un miembro, una parte de la existencia y, también al mismo tiempo, la propia existencia, en un escalón más elevado e interiorizado. Lo mismo sucede con el comportamiento del Estado. Por supuesto, el sentido de este último es

encontrarse por encima de los partidos y de los conflictos de sus intereses, agradeciendo a este elevación abstracta su poder, su inaccesibilidad y su situación como última instancia de la sociedad. Y, sin embargo, armado con todas estas circunstancias, el Estado acostumbra a intervenir en toda polémica de las fuerzas sociales particulares y a tomar el partido de una contra otras determinadas que, aunque están configuradas por él en su sentido amplio, se enfrentan a él, de poder a poder, en sentido estricto. Tal es, también, la posición dual de las instancias supremas, que se repite en el interior de la metafísica, cuando ésta atribuye la totalidad del ser a una esencia espiritual y lo absoluto, que lleva o implica todas las manifestaciones, a una sustancia espiritual. Pero al propio tiempo, tiene que reconocer a este absoluto como un relativo; puesto que, en la realidad, el espíritu no solamente se enfrenta a una corporeidad, de modo que éste encuentra su esencia propia en esta oposición, sino que también se encuentran apariciones espirituales de tipo menos valioso, como la maldad, la oscuridad, la enemistad y este tipo de metafísica no considerará que éstas son pertenecientes al espíritu que constituye la absoluta sustancia del ser para ella. Este espíritu se convertirá en partido, igualación y valor específico opuesto a todo ser incompleto y no espiritual que, por otro lado, en su condición de lo absoluto, venía incluyendo. Esta existencia dual alçanza su eficacia absoluta en el concepto del Yo. El Yo, cuya representación es el mundo, se encuentra en la misma posición de superioridad dominante frente a cada contenido particular del mismo; es decir, más allá de todas las cualidades, diferencias y conflictos que únicamente tienen lugar dentro de él, como sus asuntos privados. Pero nuestro sentimiento vital real no permite que el Yo permanezca en su elevación, sino que lo identifica más con algunos de sus contenidos que con otros —del mismo modo que la religiosidad ve cómo Dios es más activo en determinados lugares, siendo así que debería serlo por igual en todos ellos—, el Yo se convierte en un contenido único de sí mismo y se diferencia frente a las particularidades del mundo exterior, de modo favorable o desfavorable, alcanzando o no su elevación, cuando en realidad, su sentido le había situado por encima de él. Este es, pues, el tipo formal en el que la relación entre el dinero y sus dominios coincide con aquellas otras fuerzas, tan extrañas a su propio carácter. También su esencia reside en la altura abstracta que alcanza por encima de todos los intereses aislados y configuraciones estilís-

ticas de la vida. El dinero obtiene su significación en y a partir de estos movimientos, conflictos e igualaciones de todos aquéllos, como una generalidad neutral que, en sí, no contiene el menor punto de referencia por o contra el servicio de un interés específico. Y sin embargo, una vez armado con la acción inigualable de largo alcance, la concentración de energías y la capacidad de penetrarlo todo, lo que es la consecuencia de su alejamiento de todo lo particular o unilateral, se sitúa al servicio de un deseo o configuración vital particulares. Y dentro de la igualdad general, ya señalada, del dinero con estructuras como la religión, el Estado, la espiritualidad metafísica del ser, se da una extraña diferencia con éstas. Todas ellas, al descender al orden de los intereses y posiciones singulares en los que aparece un conflicto de dos partidos opuestos, se ponen del lado de una de las partes, en contra de la otra, se unen o identifican con una de las diferencias específicas, cuya indiferencia representan, y excluyen a la otra. El dinero, en cambio, en la esfera de su validez, se pone a disposición de casi todas las tendencias y no adquiere la forma del antagonismo contra cualquier otra, como hacen los demás poderes, una vez que pasan de su sentido general a uno particular. El dinero conserva la universalidad de su sentido, incluso en la indiferencia con que se presta a los dos elementos de una contradicción, cuando, al enfrentarse, éstos utilizan su relación general con el dinero para formular sus diferencias y resolver sus conflictos. La objetividad del dinero no es, en la práctica, una superación de las contradicciones que, luego, podría utilizarse de modo ilegítimo por una de las partes contra la otra, sino que tal objetividad supone, en principio, el servicio de ambas partes de la contradicción.

Pero, con esto, no puede incluirse al dinero en la categoría amplia a la que también pertenece el aire, respirado de modo indiferenciado por las gentes más distintas, o las armas, cuya igualdad se niega a cada una de las partes. El dinero es, sin duda, el ejemplo más claro del hecho de que también las diferencias y las enemistades más radicales en el mundo de los seres humanos dejan sitio para igualdades y comunidades; pero, al mismo tiempo, es también más que esto. Aquel tipo de objetos neutrales resulta algo extraño para las tendencias internas a las que prestan sus servicios. Por el contrario, a pesar de que, por razón de su esencia abstracta, el dinero es extraño a toda interioridad y cualidad, como condensación del cosmos valorativo

en toda su extensión, suele mostrar la capacidad misteriosa de servir a las esencias y tendencias específicas de dos particularidades opuestas; la una toma del reservorio general, que el dinero representa, precisamente las fuerzas, los medios de expresión y las posibilidades de vinculación y objetivación que son adecuados para su peculiaridad y que, por otro lado, ofrecen una ayuda igualmente flexible y dúctil e idénticamente adecuada a su singularidad para la parte contraria. Esta es la significación del dinero para el estilo de vida que, precisamente, gracias a su posibilidad de superar toda singularidad, permite que cada una de éstas aparezca como un escalón propio de la misma. El dinero es el símbolo de la unidad indescriptible del ser, en sentido estricto y empírico, de la que surge el mundo, en toda su extensión y con todas las diferencias de su energía y realidad. Puesto que así tendrá que vérselas la metafísica con la estructura desconocida en sí de las cosas, interpretándola de modo subjetivo, en el sentido de que los contenidos del mundo constituyen una conexión puramente espiritual y consisten en mera idealidad y, al mismo tiempo —por supuesto, no en un proceso temporal—, dan lugar al ser; o, como se ha expresado, que el por qué genera su porque. Nadie sabría decir qué es este ser, en definitiva, que distingue al objeto real de la objetividad que no es diferente de él de modo cualitativo, sino como pura vigencia o pura lógica. Y este ser, con todo lo vacío y abstracto que es su concepto puro, resulta ser el cálido manantial de la vida, que se vierte en los moldes de los conceptos objetivos con lo que hace que éstos florezcan y desarrollen su esencia, sin que resulte importante aquí la indiferencia o la oposición mutuas de su contenido y su comportamiento. Pero lo que el ser toma de ellos no es algo externo o extraño, sino su propia esencia, que desarrolla en la realidad eficaz. De entre todo lo exterior y práctico, lo que más se acerca a esta fuerza del ser —para la cual toda analogía con lo absoluto solamente puede ser incompleta— es el dinero. Igual que esta fuerza, el dinero, por razón de su propio concepto, está fuera de las cosas y, por ello, es completamente indiferente frente a sus desigualdades, de tal modo que cada una puede recibirlo en sí misma de modo completo y, con él, operar una representación y eficacia completas de su esencia específica. Hemos puesto especialmente de manifiesto su importancia para el desarrollo de los estilos de vida a los que se puede llamar el rítmico y el individual objetivo, debido a que la profundidad inigualable

de la contradicción entre éstos permite explicitar de modo muy puro el tipo de esta eficacia del dinero.

Hay, por último, una tercera influencia por medio de la cual el dinero ayuda a determinar el contenido de la vida, su forma y su orden; se trata de la distinta velocidad en el discurrir de éstos, a través de la cual se diferencian las diversas épocas históricas, las zonas del mundo contemporáneo y los individuos del mismo círculo. Nuestro mundo interno se extiende en dos direcciones al mismo tiempo, cuya medida determina la velocidad de la vida. Cuanto más profunda es la diferencia en el contenido de las representaciones —incluso en un número igual de representaciones— dentro de una unidad de tiempo, más se vive y mayor es el tramo de vidá pasada. Lo que experimentamos como la velocidad de la vida es el resultado de la suma y la profundidad de sus transformaciones. La importancia que alcanza el dinero en la determinación de la velocidad vital de una época determinada puede verse, posiblemente, en las consecuencias que tienen las transformaciones de las relaciones monetarias para las de aquella velocidad.

Se ha dicho que el aumento del volumen de dinero, ya por importaciones de metales, ya por razón de la depreciación del dinero, no afecta para nada la situación interna del país cuando se produce a través de una balanza comercial positiva o por la emisión de papel nuevo; puesto que si se prescinde de las pocas personas cuyas ingresos consisten en cantidades que no se pueden aumentar, al haber más dinero, toda mercancía o servicio poseen un valor mayor medido en éste y, como quiera que cada cual es productor o consumidor, en calidad de lo primero recibe de más aquella cantidad de dinero que ha de pagar en calidad de lo segundo, con lo que todo queda como estaba. Incluso aunque fuera cierto que el efecto objetivo de un aumento de dinero fuera esta elevación proporcional de los precios, también acarrearía transformaciones psicológicas muy profundas. No es fácil decidirse a pagar un precio superior al que se venía pagando habitualmente por una mercancía, aunque haya aumentado el ingreso propio entretanto. Por otro lado, en cambio, un aumento de ingreso nos impulsa a todo género de despilfarros, sin reflexionar que este incremento queda igualado por el aumento de precio de las necesidades cotidianas. El mero aumento de la cantidad de dinero que se recibe incrementa, también, la tentación del gasto, con independencia de las reflexiones que se pue-

dan hacer sobre la relatividad de aquél, lo que, a su vez, implica un aumento del volumen de intercambio de mercancías, y, por lo tanto, un incremento, aceleración y multiplicación de las relaciones económicas. Aquel rasgo fundamental de nuestra esencia, que consiste en permitir que lo relativo pase a ser psicológicamente lo absoluto, arrebata su carácter fluido a la relación entre un objeto y un volumen determinado de dinero y la fija en una regularidad objetiva y duradera. De esta manera, en cuanto se cambia uno de los eslabones de la relación, se produce un trastorno y una desorientación. La alteración del activo y del pasivo no se igualan psicológicamente de modo inmediato, sino que, en cada uno de los lados, se interrumpe la conciencia de los procesos económicos en la permanencia actual de su discurso; la diferencia frente a toda posición anterior se hace manifiesta en cada una de ellas. Mientras no se produzca la nueva adaptación, el aumento correspondiente del dinero dará lugar a sentimientos continuados de diferenciación y a trastornos psíquicos, de modo que se profundizan estas diferencias y las contraposiciones dentro de las representaciones existentes, lo que acelera la velocidad de la vida. Por este motivo resulta, cuando menos, equívoco que, de un aumento continuado de los ingresos, se haya deducido una «consolidación de la sociedad». En el momento actual, precisamente, gracias al aumento de los ingresos, las clases inferiores son presas de una excitabilidad que, según la posición de partido de cada uno, se puede calificar de codicia y afán de novedades o de desarrollo y fuerza innovadora saludables, pero que, en todo caso, con una mayor estabilidad de los ingresos y los precios —que, también, implica la estabilidad de las distancias sociales— no se habrían producido.

Los efectos aceleradores que ejerce el aumento del dinero en el decurso de los procesos económico-psíquicos, se manifiestan del modo más claro en la evolución del papel moneda depreciado, así como los casos patológicos o de degeneración suelen, a su vez, poner más de relieve ciertos aspectos de la fisiología. El torrente de dinero, desorganizado y sin fundamento, provoca, en primer lugar, un ascenso repentino de los precios, que evaden todas las regulaciones internas. La primera avalancha de dinero, es apenas suficiente para satisfacer las exigencias de ciertas categorías de mercancías. Por esta razón, toda emisión de papel moneda débil acarrea una segund y, ésta, otras posteriores. «Cualquier pretexto —se dice de Rhode Island a comien-

zo del siglo XVIII— servía para un aumento de los billetes. Y, cuando el papel moneda hubo eliminado todas las monedas del país, la escasez de la plata se convirtió en un nuevo motivo para justificar posteriores emisiones.» Tal es la tragedia de estas operaciones, es decir, que la segunda emisión es necesaria para satisfacer las exigencias creadas por la primera. Y esto resulta tanto más grave cuanto más claramente está el dinero en el centro de todo movimiento: las revoluciones en los precios, a consecuencia de exceso de papel moneda en circulación, conducen a especulaciones que, para su eliminación, exigen cantidades crecientes de dinero. Se puede decir que la aceleración de la velocidad de la vida social a causa del aumento del dinero se hace más visible donde se trata de dinero, en virtud de su pura significación funcional, sin ningún otro valor sustancial; el aumento del del conjunto de le velocidad económica se da aquí elevado a una potencia superior debido a que comienza de modo completamente inmanente, esto es, se demuestra en primer lugar en la aceleración de la fabricación del dinero. En relación con esto, resulta significativo que, en los países cuya velocidad de crecimiento económico es elevada, el papel moneda se somete con gran rapidez a aquel aumento de su cantidad. Un buen conocedor de los Estados Unidos dice, a este respecto: «No se puede esperar que un pueblo tan impaciente frente a los pequeños beneficios y tan convencido de que la riqueza surge de nada o, al menos, de muy poco, se someta a las autolimitaciones que, en Inglaterra o Alemania reducen a un mínimo los peligros de las emisiones de papel moneda.» La aceleración de la velocidad vital a través de los aumentos de papel moneda se da, especialmente, en las transformaciones de la propiedad que aquélla origina. Así sucedió, evidentemente, en la economía americana del papel moneda, hasta la guerra de la independencia. El dinero que se fabricó masivamente y que, al principio, había circulado a un valor muy elevado, padeció la depreciación más terrible. De este modo, hoy podía ser pobre quien ayer fue rico; por el contrario, quien había conseguido valores duraderos pagados con dinero prestado, saldó sus deudas en un dinero que, entretanto, se había depreciado y pasaba, así, a ser rico. Estas circunstancias no solamente hicieron que cada cual considerara como su interés más urgente realizar sus operaciones económicas con la mayor velocidad, evitar los compromisos a largo plazo y aprender a actuar con rapidez, sino que aquellas oscilaciones de la propiedad originaron,

también, sentimientos continuados de diferenciación, así como las grietas y conmociones dentro de la imagen de la realidad económica que, al pasar a las otras esferas de la vida, se experimentan como una intensidad mayor de su discurso o como un aumento de su velocidad. Por este motivo, se ha atribuido al dinero malo —junto al bueno— una cierta utilidad: es correcto permitir que las deudas se paguen con dinero desvalorizado porque, por lo general, los deudores son los productores económicos activos, mientras que los acreedores, por el contrario, sólo son los consumidores pasivos a quienes la circulación tiene mucho menos que agradecer. A comienzos del siglo XVIII en Connetticut y del siglo XIX en Inglaterra, el papel moneda sin respaldo, que aún no era medio de circulación legal, servía para la cancelación de las deudas y los acreedores estaban obligados a aceptarlo. El hecho de que la crisis que se sigue de las emisiones desproporcionadas de papel retrasa y entorpece en el mismo sentido la vida económica demuestra la importancia específica que el dinero tiene para su velocidad. También aquí el dinero, en cuanto al discurso objetivo de la economía, cumple la misma función que el intermediario para la parte subjetiva de la misma, puesto que se ha señalado, con razón, que el aumento de los medios de cambio en exceso de las necesidades hace que el intercambio se retrase, igual que el aumento del número de intermediarios, hasta cierto punto, facilita la circulación y, por encima de aquél, la dificulta. Por razones evidentes, la movilidad del dinero es mayor cuanto peor es éste, puesto que cada cual buscará deshacerse de él cuanto antes. La objeción inmediata de que, en cualquier comercio, se precisan dos personas y que la facilidad en la entrega del mal dinero está equilibrada por los reparos que produce el recibirlo, no es completamente correcta, ya que el mal dinero, en último caso, siempre será mejor que ninguno (lo que no cabe decir, en todo caso, de las mercancías). De este modo, de la repugnancia del propietario de la mercancía frente al mal dinero hay que restar su deseo de dinero en general, de forma que, entre la inclinación del comprador y la repugnancia del vendedor a cambiar la mercancía por mal dinero, no se establece el equilibrio, sino que la última, que es la más ligera, no puede contrarrestar eficazmente la aceleración de la circulación ocasionada por la primera. Por otro lado, el propietario de un dinero sin valor o que solamente tiene valor en ciertas circunstancias, estará vivamente interesado en el mantenimiento de las condiciones en las

cuales su propiedad es valiosa. Cuando las deudas reales, a partir de mediados del siglo XVI hubieron aumentado de tal modo que se daba todo género de bancarrotas del Estado y en Francia se apuraba hasta su extremo el recurso de la venta de rentas, se solía argumentar en defensa de éstas —puesto que eran extraordinariamente inseguras— que, gracias a ellas se fortalecía la dependencia de los vasallos con relación a su rey y el interés que tenían en mantener la institución real. Resulta significativo que el término *partisan*, originariamente, designaba a un financiero que participaba en un empréstito a la corona (parti) y, más tarde, a través de la solidaridad de intereses entre tales banqueros y el ministro de Hacienda, bajo Mazarino y Fouquet, alcanzó —manteniéndola desde entonces— la significación de partidario incondicional. Ello se daba, precisamente, durante el período de menor solidez de la hacienda francesa, mientras que, al mejorar ésta bajo Sully, los partisanos pasaron a un segundo término. Más tarde, con la introducción del «assignat», Mirabeau afirmaba que donde quiera que se encontrara una parte de éste, también se daría el deseo de la permanencia de su crédito: *Vous compterez un défenseur necessaire à vos mesures, un créancier interessé à vos succés* (37). Este tipo de dinero, pues, da lugar a una partición especial y, por razón de una tendencia nueva a la rigidez, también una nueva viveza de las contradicciones.

Estos resultados del aumento de los medios de circulación se nos aparecen como tanto mayores cuanto más crédito damos a la explicación, demasiado simple por otro lado, de que el abaratamiento del dinero afecta por igual tanto a los consumidores como a los productores. En la realidad, sin embargo, se dan fenómenos mucho más complicados y móviles. En primer lugar, desde el punto de vista objetivo, el aumento de dinero únicamente ocasiona, en principio el encarecimiento de algunas mercancías y deja a las otras al nivel anterior. Se ha creído averiguar que, desde el siglo XVI, y a causa de la afluencia del metal americano, los precios de las mercancías europeas han venido aumentando de modo lento y continuado. El aumento del dinero dentro de un país comienza por afectar a ciertos círculos, que se hallan en el curso de la corriente. Por tanto, comenzarán por aumentar de precio aquellas mercancías en las que los pertene-

(37) Contaréis con un defensor obligado de vuestras medidas, con un acreedor interesado en vuestro triunfo.

cientes a este círculo compiten, mientras que otras mercancías, cuyo precio está determinado por el comportamiento de la generalidad, siguen siendo relativamente baratas. La penetración paulatina del aumento de dinero en círculos más amplios conduce a esfuerzos de igualación, se producen trastornos en las relaciones —válidas hasta entonces— de los precios de las mercancías entre sí, el presupuesto de una sola familia sufre dificultades y conmociones a causa de irregularidad en los ingresos de cada una de las partes; en resumen, el hecho de que todo aumento de dinero en un círculo económico afecta desigualmente a los precios de las mercancías, tiene que ejercer una influencia excitante en el discurso de las representaciones de los agentes económicos y tener, como consecuencia, sentimientos continuos de diferenciación, interrupciones de las proporciones habituales y exigencias de igualación. Evidentemente, esta influencia —que, en parte es acelerante y, en parte, retardataria— ha de surgir no solamente de la desigualdad de los precios, sino, también, de la irregularidad en el valor del dinero; esto es, por tanto, no solamente por razón de un dinero definitivamente empobrecido, sino, y quizá aún más, por razón de un dinero cuyo valor oscila de continuo. De la época anterior al gran cambio inglés en el cuño, en 1570, se dice que: «Si todos los chelines se depreciaran hasta el valor del groat (38), la circulación monetaria podría adaptarse a ello con facilidad. Lo que hacía que aquella contabilidad resultara tan controvertida era que un chelín valía 12 peniques; otro, diez; el tercero, 8, 6 y hasta 4.»

Las manifestaciones de desigualdad en el precio de las mercancías se corresponden con el hecho de que, al cambiar las existencias de dinero, ciertas personas y profesiones se benefician de modo extraordinario, mientras que ciertas otras quedan perjudicadas. En épocas anteriores, tal cosa sucedía especialmente con los campesinos. A fines del siglo XVII, el campesino inglés, ignorante y desamparado, quedaba materialmente triturado entre aquellas gentes que, teniendo que pagarle dinero, lo hacían según su valor nominal y aquellas otras que, habiendo de recibirlo de él, lo exigían al peso. Y lo mismo sucedió, después, en la India, con la nueva depreciación del dinero, puesto que, cuan-

(38) Viene del holandés Groot (grande) y designa una moneda europea medieval grande o gruesa hecha, por lo general, de plata y de valor cambiante, según las épocas. Este es, también, el origen del «Groschen» alemán, que aparece en otros lugares del texto.

do el campesino vendía su cosecha, nunca sabía si el dinero recibido alcanzaría para pagar los intereses de su hipoteca. Hace mucho que se viene observando que una elevación general de los precios únicamente en último término se comunica al trabajo asalariado. Cuanta menor es la resistencia de una capa económica, de modo más lento y reticente se filtra hasta ella el aumento de dinero e, incluso, sólo suele darse como aumento del ingreso en ella una vez que hace ya tiempo que se ha manifestado en los artículos de consumo de tal capa, bajo la forma del incremento en los precios. De este modo se originan trastornos y conmociones de todo tipo y las diferencias que aparecen entre las capas sociales exigen una tensión continua de la conciencia, ya que, debido a las nuevas circunstancias de los medios de circulación incrementados, ya no solamente se requiere una obstinación conservadora o defensiva, sino una lucha positiva y una conquista para el mantenimiento del «status quo ante», tanto por lo que se refiere a las relaciones mutuas de las capas sociales como a la forma de vida de una de ellas. Es ésta una causa esencial por la que todo aumento de la cantidad de dinero influye de modo tan activo en la velocidad de la vida social, puesto que aquel aumento crea nuevas diferencias por encima de las ya existentes y ocasiona divisiones hasta en el presupuesto de la familia aislada, en las cuales la conciencia ha de encontrar continuas aceleraciones y profundidades de su propio proceso. Es evidente, por otro lado, que una disminución notable de dinero ha de provocar manifestaciones parecidas, aunque, claro está, con signo contrario. Así, pues, se muestra la estrecha relación del dinero con la velocidad de la vida, en la medida en que, tanto su aumento como su disminución, a causa de su extensión, dan como resultado aquellas manifestaciones diferenciadas que se reflejan psíquicamente como interrupciones, estímulos y condensaciones de los procesos de representación. Esta importancia de los cambios en las existencias de dinero es, únicamente, un fenómeno o una acumulación de la importancia del dinero para las relaciones de las cosas, esto es, sus equivalentes espirituales. El dinero es causa de una nueva igualación entre las cosas; éstas se pueden comparar entre sí, por otro lado, según su valor de utilidad, ético, laboral o eudaimónico, según cien relaciones de cantidad y calidad y su igualdad, en cada una de estas relaciones, puede subsistir aún con desigualdad en las demás. Su valor monetario, sin em-

bargo, da lugar a una igualación y comparabilidad de las cosas que no es jamás función continua de otro tipo de valor, pero sí expresión de cualquiera que surja de él y con él se combine. Todo punto de vista valorativo, a partir del cual las cosas ganan una ordenación más allá de los otros valores y a través de éstos es, al mismo tiempo, un impulso más en su relación, un estímulo para combinaciones y represiones, afinidades y diferenciaciones antes desconocidas, puesto que nuestra alma se encuentra como en una pretensión duradera de igualar lo desigual y encontrar diferencias en lo igual. Por cuanto el dinero, en toda su extensión, es el punto de vista valorativo que más puede prestar igualdades y desigualdadas a las cosas, despierta, también, esfuerzos incontables para vincularlas con las ordenaciones procedentes de otros valores, en el sentido de estas dobles tendencias.

Independientemente de las consecuencias de los cambios en el volumen de dinero que, al mismo tiempo, hacen aparecer la velocidad de la vida como una función de tales cambios, la condensación de los contenidos vitales se manifiesta, también, en otras consecuencias de la circulación monetaria. Es propio de ésta tender a la concentración en un número relativamente pequeño de lugares. En relación con la difusión en una localidad, cabe establecer una escala de objetos económicos, de la cual nos limitamos a apuntar de modo general a alguno de los eslabones. Tal escala comienza en la agricultura, cuya naturaleza repudia toda concentración de sus partes; la agricultura depende, originariamente, del mantenimiento de la exterioridad del espacio. La producción industrial ya está mucho más concentrada: la empresa fabril implica una mayor condensación espacial frente a la artesanía y la manufactura casera; el moderno centro industrial es un microcosmos de actividad al que afluye todo tipo de materias primas existentes en el mundo y en el que éstas se elaboran hasta que adquieren formas cuyo origen hay que ir a buscar a lo largo y ancho de todo el mundo. El eslabón superior de esta escala es el negocio financiero. Gracias a la abstracción de su forma, el dinero se encuentra más allá de todas las relaciones espaciales determinadas; el dinero puede extender su influencia a los puntos más lejanos y, en cierto modo, también es, de continuo, el centro de un círculo de influencias potenciales; además, también permite concentrar la mayor cantidad de valor en la forma más pequeña, hasta alcanzar aquel cheque por valor de 10 millones de dólares, que

extendió una vez Jay Gould (39). El negocio financiero se corresponde perfectamente con la capacidad de compromiso de los valores merced al dinero y del dinero merced a sus formas cada vez más abstractas. Cuanto más depende del dinero la economía de un país, más adelanta la concentración de sus acciones financieras en las grandes encrucijadas de la circulación monetaria. Desde siempre, la ciudad, a diferencia del campo, ha sido la sede de la economía monetaria. Esta relación se repite en lo referente a las ciudades grandes y pequeñas, de forma que un historiador ha podido decir que Londres jamás ha actuado como el corazón de Inglaterra, a veces lo ha hecho como su cerebro y siempre como su bolsa; y ya en los últimos tiempos de la República en Roma se decía que el último céntimo que se gastaba en la Galia pasaba por la contabilidad de los financieros romanos. Esta fuerza centrípeta de las finanzas, a su vez, concentra en sí el interés de ambas partes: el que toma el préstamo porque, debido a la competencia de los capitales coincidentes, lo recibe más barato (en Roma el tipo de interés era la mitad que en cualquier otro lugar del Imperio en la Antigüedad), el prestamista porque, si bien no puede prestar su dinero a un interés tan alto como en cualquier otro punto aislado, en cambio, está seguro de lo más importante, esto es, de encontrar empleo para él en cualquier momento. Por este motivo, también se ha observado que las contracciones del mercado de dinero que se producen en el centro del mismo resultan más fáciles de superar que las que se dan en los diversos puntos de la periferia. Al encontrar esta tendencia a la centralización que pertenece a su propia esencia, el dinero supera el estadio preliminar, en que únicamente se encuentra acumulado en las manos de personas aisladas. Precisamente la centralización de la circulación monetaria en las bolsas ha sido la que ha contrarrestado la preponderancia que los individuos aislados podían ejercer por medio del dinero; si bien es cierto que las bolsas de Lyon y Amberes, en el siglo XVI, posibilitaban enormes beneficios a los magnates financieros aislados, también lo es que, con ellas, se objetivaba el poder del dinero en la formación de una estructura central, cuyas fuerzas y normas también superaban a los más poderosos y, con ello, impedían que una sola casa pudiera influir en la marcha de la historia mundial, como aún podía hacerlo la de los Fugger. Es evidente que la razón

(39) Financiero y especulador americano (1836-1892).

profunda para la construcción de centros financieros reside en el carácter de relatividad del dinero, porque, por un lado, el dinero sólo expresa las relaciones valorativas de las mercancías y, por otro, cualquier cantidad determinada del mismo únicamente posee un valor menos inmediatamente especificable que el de cualesquiera otra mercancía, y no tiene importancia si no es por medio de la comparación con la suma total ofrecida; de este modo, la máxima concentración del dinero en un solo punto, la contigüidad de las mayores sumas posibles, la igualación de una parte fundamental de la oferta y la demanda conducen a una mayor determinación del valor y una más fácil posibilidad de empleo. Una fanega de trigo tiene siempre una cierta importancia en cualquier lugar, por alejado que esté, a pesar de las diferencias que se den en su precio en dinero; en cambio, una cantidad de dinero únicamente tiene importancia en conjunción con otros valores; cuantos más sean éstos, más fácilmente alcanza aquél su valor. Por este motivo, no sólo es cierto que «todo busca el dinero» —tanto los hombres como las cosas—, sino, también, que, por su lado, el dinero busca a todo lo demás, trata de juntarse con otros dineros, con todos los valores posibles y con sus propietarios. La misma conexión se da, también, en sentido contrario: la confluencia de muchos seres humanos origina una necesidad de dinero especialmente fuerte. En Alemania se producía una demanda de dinero, fundamentalmente durante las ferias anuales que organizaban los señores feudales a fin de beneficiarse del cambio de monedas y de las aduanas. En esta concentración obligatoria del comercio de un amplio territorio en un solo punto se incrementaban mucho la afición a la compra y el volumen de negocios, con lo que el empleo del dinero se convertía en necesidad general. Es decir, allí donde se concentran muchos seres humanos se produce una necesidad relativamente intensa de dinero, puesto que, en virtud de su naturaleza indiferente por sí, el dinero constituye el puente y el medio de entendimiento más adecuado entre muchas y muy diversas personalidades, y cuanto más son éstas, menos son las esferas en las que otros intereses que no sean el del dinero podrían constituir la base para la circulación de aquél.

De todo esto se deduce en qué medida el dinero determina la velocidad de la vida, cómo se mide a sí mismo en el número y multiplicidad de las impresiones y estímulos que en él coinciden y se revelan mutuamente. La tendencia del dinero a confluir en

un punto y a concentrarse, si no en las manos de un individuo, sí en centros delimitados localmente, a conjugar los intereses de los individuos entre sí y con él mismo, a ponerlo todo en contacto en un terreno común y, de este modo —como sucede con la forma valorativa que representa— a concentrar lo múltiple en el punto más reducido, esta tendencia y capacidad del dinero, tiene como resultado psicológico elevar la variación y la complejidad de la vida, esto es, su velocidad. Ya se ha puesto más arriba de manifiesto cómo con el nacimiento del capitalismo en Alemania —cuando, en el siglo XV, surgieron, por un lado, el comercio mundial y, por otro, los centros financieros con los negocios rápidos hechos con dinero barato— aparece por primera vez el concepto del tiempo como un valor determinado por su utilidad y su escasez. Por aquel entonces, los relojes de las torres comenzaron a marcar también los cuartos y Sebastián Franck, que es el primero que ha visto la importancia revolucionaria del dinero, aunque con un criterio pesimista, también cree que el tiempo es un bien caro. El símbolo decisivo en todas estas correlaciones es la bolsa. En ella, los valores e intereses económicos, reducidos por completo a su expresión monetaria, alcanzan su unificación espacial más estrecha y, con ella, también su igualación, distribución y equilibrio más rápidos. Esta condensación doble de los valores en la forma monetaria y circulatoria en la bolsa, hace posible que, en el tiempo más breve, los valores pasen por el mayor número de manos: en la bolsa de Nueva York se especula anualmente con el quíntuple de la cosecha de algodón sólo en tratos de algodón y, ya en el año de 1887, esta bolsa vendía 50 veces la producción anual de petróleo: la frecuencia de las compra-ventas aumenta en la medida en que el curso de un valor se hace más oscilante; estas oscilaciones son las que hicieron que, en el siglo XVI se desarrollara una actividad bolsista regular en torno a las «cartas reales», esto es, las obligaciones de los monarcas. Puesto que con ellas, originadas en el crédito variable, por ejemplo, de la corona francesa, la compra y la venta recibían un impulso mucho mayor al que hasta entonces habían recibido en razón de la estabilidad del valor. La posibilidad, que garantiza el dinero, de expresar de modo flexible e inmediato todo cambio en la valoración tiene que elevar ésta indefinidamente, e incluso multiplicarla. La causa y la consecuencia de todo ello es que la bolsa es, al mismo tiempo, el lugar de la circulación monetaria y el centro geométrico de todos los cambios

de valoración, además del punto de la mayor excitabilidad constitucional de la vida económica: sus oscilaciones sanguíneas y coléricas entre el optimismo y el pesimismo, su reacción nerviosa frente a todo lo que es ponderable y todo lo que es imponderable, la rapidez con que se advierte todo momento que puede afectar el volumen de negocios y con que, también, puede olvidarse, todo esto supone una elevación extrema de la velocidad de la vida, una movilidad y una concentración febriles de sus modificaciones, en las cuales la influencia específica del dinero alcanza su mayor visibilidad en el discurso de la vida psíquica.

Por último, la velocidad propia de la circulación del dinero, por referencia a la de cualquiera otro objeto, tiene que elevar la velocidad general de la vida de modo inmediato y en la misma medida en que el dinero pasa a ser el centro general del interés. La redondez de las monedas, en función de la cual éstas «tienen que rodar», simboliza el ritmo del movimiento que el dinero imprime a la circulación: incluso donde las monedas eran originariamente anguladas, el uso tiene que haber ido redondeando los vértices y haber dado a aquéllas una forma más o menos circular; las necesidades físicas han dado lugar a la forma instrumental de la intensidad de la circulación. Hace cien años aún había en los países del Nilo varias clases de dinero en forma de bolas, hechas de cristal, madera, ágata y que, a través de la diversidad de las materias demostraban que su forma era el motivo de su gran popularidad. Es, también, algo más que una simple coincidencia de conceptos cuando, frente a grandes sumas de dinero, aparece el principio del «redondeo», y ello con una economía ya muy desarrollada. El redondeo es un concepto moderno. La forma más primitiva de asignación del tesoro inglés eran tarjas, que se cambiaban por cantidades completamente arbitrarias e indeterminadas y que circulaban, en gran parte, como dinero. Unicamente en el siglo XVIII pasaron a ser sustituidos por billetes de papel endosables, los cuales representaban cantidades redondeadas, de 5 libras hacia arriba. Es curioso cuán raramente se ha pensado en el redondeo en los tiempos antiguos, incluso tratándose de grandes cantidades de dinero. No son extraños los casos como aquellos en que los Fugger, en 1530, se comprometieron a pagar 275.333 florines y 20 coronas en lugar del emperador Fernando o cuando, en 1577, el emperador Maximiliano les debía 220.674 florines. El mismo proceso sigue la evolución de las acciones. En el siglo XVII, el capital de la compañía holandesa

de Indias se podía dividir a capricho en grandes cantidades. Únicamente la aceleración de la circulación hizo que, por último, la parte unitaria fuera una unidad fija de 500 libras flamencas que, a su vez, constituían «una acción». Todavía hoy día los lugares de la gran circulación monetaria es donde se realiza el pequeño comercio según cantidades redondeadas, mientras que los precios, en los otros lugares vecinos, se le hacen muy poco redondeados al habitante de la gran ciudad. La evolución, expresada más arriba, que va desde los valores monetarios y de asignación más grandes a los más pequeños tiene, evidentemente, la misma importancia para la elevación de la velocidad de la vida que el redondeo, lo que también se aproxima a la analogía física. La necesidad de dividir el dinero aumenta con la velocidad de la circulación en general y, en este sentido, resulta significativo que, en 1844, un billete del Banco de Inglaterra estuviera, por regla general, cincuenta y siete días en circulación antes de ser presentado al cobro, mientras que, en 1871, la media era solamente de treinta y siete días. Si se compara la capacidad de circulación de la tierra con la del dinero, ello explica de modo inmediato la diferencia en las velocidades de vida de las épocas en las que la uno o el otro han constituida la piedra angular de los movimientos económicos. Piénsese, por ejemplo, en el carácter de las cargas fiscales en relación con las oscilaciones internas o externas, según que aquéllas se impongan sobre uno u otro de estos dos objetos. En la Inglaterra anglosajona y normanda todos los impuestos se referían exclusivamente a la propiedad de la tierra; en el siglo XII se avanzó un poco más, hasta el punto de declarar imponibles los intereses de los arrendamientos y la posesión de ganado; poco después, determinadas partes de la propiedad mobiliaria (a veces, la cuarta, la séptima o la décimotercera partes) pasaron a constituir la base de los impuestos. Así, las bases imponibles se fueron haciendo cada vez más móviles hasta que, por último, apareció el ingreso monetario como el fundamento definitivo de la imposición. De tal modo, este último alcanza un grado inaudito hasta ahora de movilidad y matización y, en relación con una seguridad mayor del conjunto del ingreso, da lugar a una variabilidad también mayor y una oscilación anual en el rendimiento del individuo. Esta significación e importancia inmediatas de la tierra o del dinero para la velocidad de la vida explica, por un lado, la gran importancia que los pueblos muy conservadores atribuyen a la agricultura.

Los chinos están convencidos de que ésta garantiza la tranquilidad y la subsistencia de los Estados y, en tal sentido, conceden una enorme importancia a la venta de tierras, de forma que la mayoría de las ventas únicamente se pueden hacer en privado y con renuncia a la contabilidad. Con todo, cuando se ha impuesto la aceleración de la vida económica, ocasionada por el dinero, aquélla busca, por otro lado, doblegar la resistencia de la propiedad a la tierra, para adaptarla a su propio ritmo. En el siglo XVIII, el estado de Pensilvania concedió hipotecas sobre lotes privados de tierra y permitió que las partes aisladas de éstas circularan como papel moneda; Franklin escribió sobre ello que tales billetes eran, en realidad, tierra acuñada. Igualmente, en Alemania, se viene diciendo, desde la posición conservadora, que la legislación sobre hipotecas de los últimos decenios busca una liquidación de la propiedad del suelo para convertir a ésta en una especie de papel moneda, de tal forma que se puede ir entregando en pequeñas porciones; de modo que, como Waldeck ha dicho la propiedad de la tierra únicamente parece destinada a ser subastada. De modo significativo, la vida contemporánea moviliza también sus contenidos en el sentido más externo y, en muchos puntos, más allá de lo perfectamente conocido. La Edad Media e, incluso el Renacimiento, utilizaban poco esto, que ahora es tan importante para nosotros, y a lo que llamamos «bienes muebles». Los armarios, los aparadores y los bancos estaban, generalmente, tallados en la propia estructura de madera, las mesas y las sillas eran tan pesadas que, a menudo, resultaban inamovibles y los objetos pequeños, propios de la casa, que se pueden llevar de un sitio a otro, no existían. Desde aquella época, los muebles se han hecho más móviles, como el capital. Por último, cabe presentar un ejemplo de este poder del movimiento de la economía monetaria de someter a su velocidad a los demás contenidos de la vida con una determinación legal. Es un principio jurídico muy antiguo que un objeto cualquiera que se ha arrebatado a su propietario legítimo se ha de devolver a éste en todo caso, incluso aunque el propietario actual lo haya adquirido por medios legítimos. Esto, sin embargo, no es válido para el dinero: según el derecho romano y el moderno también, una cantidad robada de dinero, adquirida de buena fe por un tercero, no se le puede quitar de nuevo a éste para devolvérsela a su primer propietario. Evidentemente, esta excepción está causada por la práctica de la circulación monetaria que, sin ella, sería muy

difícil, agitada e interrumpida. Recientemente, sin embargo, se ha extendido la exención de la restitución a todos los demás objetos, en la medida que están dentro del ámbito de validez del código mercantil. Esto significa, por tanto, que la aceleración circulatoria en el tráfico de mercancías aproxima cada mercancía al carácter del dinero, la permite funcionar como valor monetario y únicamente la hace someterse precisamente a aquellas determinaciones que el dinero ha de aplicar con el fin de aligerar su circulación.

Si se pretende caracterizar la aportación que presta el dinero a la determinación de la velocidad de la vida, merced a su carácter peculiar y con independencia de sus consecuencias técnicas, de que hablamos más arriba, ello puede hacerse con la siguiente reflexión: el análisis exacto del concepto de permanencia y cambio muestra una contradicción doble en la forma en que se realiza. Si consideramos el mundo desde el punto de vista de su sustancia, es fácil que desemboquemos en la idea de un ἐὺ καὶ πᾶυ, un ser invariable, que, por medio de la exclusión de todo aumento o disminución de las cosas, adquiere el carácter de una permanencia absoluta. Si, por otro lado, se observa la formación de esta sustancia, la permanencia desaparece en ella de modo absoluto, una forma se cambia continuamente en la otra y el mundo ofrece la imagen de un «perpetuum mobile». Tal es el doble aspecto del ser, con su carácter cosmológico y que tan a menudo aparece en la metafísica. Dentro de una empiria bastante más profunda, sin embargo, la contradicción entre permanencia y movimiento se resuelve de otra manera. Cuando observamos la imagen del mundo como éste se ofrece de modo inmediato, vemos cómo ciertas formas permanecen durante un cierto período, mientras los elementos reales, que son los que las organizan, se encuentran en movimiento continuo. Así se conserva el arco iris, aunque las partículas de agua cambian continuamente de lugar y también se mantiene la forma orgánica a lo largo de un cambio perpetuo de las partes constituyentes e, incluso, en todo objeto inorgánico que se mantiene durante un tiempo como tal, lo único que persiste es la relación y la acción recíproca de sus partes más pequeñas, mientras que éstas mismas se encuentran en un proceso de movimientos moleculares, que escapan a nuestra mirada. La realidad, por tanto, se encuentra en movimiento perpetuo y aunque, por así decirlo, por falta de agudeza en la visión, no poda-

mos constatarlas, las formas y las constelaciones de los objetos se fortalecen en la aparición del objeto duradero.

Al lado de estas dos contradicciones en la aplicación de los conceptos de permanencia y movimiento al mundo de la representación, aparece una tercera. La permanencia puede tener un sentido que la sitúa más allá de un período por extenso que sea. El caso más simple, pero que para nosotros será suficiente, es la ley de la naturaleza. La validez de la ley de la naturaleza descansa sobre el hecho de que, de un conjunto determinado de elementos se sigue con objetividad necesaria una determinada consecuencia. Esta necesidad es, también, completamente indiferente de cuándo se aplican sus condiciones a la realidad, una vez o un millón de veces, ahora o dentro de mil años; la validez de la ley es eterna en el sentido de la atemporalidad; por razón de su esencia o de su concepto, excluye de sí toda transformación y todo movimiento. En este sentido carece por completo de importancia que no podamos predicar esta validez incondicional con seguridad incondicional de ninguna ley natural particular y ello no solamente debido a la inevitable corregibilidad de nuestro conocimiento en sí, que no puede distinguir por medio de ningún criterio infalible la combinación contingente de fenómenos que se repite a menudo, frente la conexión realmente regular; sino, especialmente, porque cada ley natural únicamente es válida para una determinada organización espiritual, mientras que, para otra, una formulación diferente del mismo contenido objetivo también sería verdadera. Como quiera que el espíritu humano está sometido a una evolución, por lenta e imperceptible que sea, no puede haber ninguna ley, válida en un determinado momento, que pueda escaparse a la transformación en el curso del tiempo. Con todo, este cambio se refiere, tan sólo, al contenido, reconocible en cada caso, de la ley natural, no al sentido o concepto de la misma; la idea de la ley, que se encuentra por encima de cada una de sus realizaciones incompletas y de la que éstas, sin embargo, reciben su sentido y razón, descansa en la trascendencia de todo movimiento, en aquella validez, que es independiente de todos los factores dados, porque éstos son cambiantes. Frente a esta forma absoluta y peculiar de la permanencia se ha de dar un paralelo en una forma correspondiente del movimiento. Así como la permanencia se puede elevar por encima de cualquier espacio de tiempo, por prolongado que sea, hasta que, en la validez eterna de la ley natural o de la fórmula

matemática, toda relación se extingue en un determinado plazo, así, también, se puede considerar que el cambio y el movimiento son tan absolutos que no existe ninguna medida temporal de los mismos; si todo movimiento se ha de producir entre un aquí y un allí, en esta transformación absoluta —species aeternitatis con signo contrario— el aquí ha desaparecido por completo. Si aquellos objetos intemporales tenían su validez en la forma de la permanencia, éstos la tienen en la de la transición y la falta de duración. No cabe la menor duda de que los dos términos de esta contradicción son, también, lo suficientemente amplios par abarcar en ella una imagen del mundo. Si, por un lado, conociéramos todas las leyes que dominan la realidad, habría que remitir a ésta última a su contenido absoluto, a su significación eterna e intemporal, a través del conjunto de aquellas leyes, por más que éstas no sirvieran para construir tal realidad, porque la ley como tal, por razón de su contenido ideal, se muestra indiferente frente a cualquier caso particular de su realización. Sin embargo, precisamente porque el contenido de la realidad se agota en las leyes que, sin descanso alguno, obtienen efectos de las causas y permiten que aquello que acaba de ser efecto pase a ser causa, precisamente por esto, por otro lado, se puede ver en la realidad, en la manifestación concreta, experimentable e histórica del mundo, aquel flujo absoluto al que apuntan las indicaciones simbólicas de Heráclito. Si se construye una imagen del mundo a partir de esta contradicción, todo resulta duradero, capaz de superar el momento aislado, extraído de la realidad y conjugado en aquel reino ideal de las leyes puras; en la realidad misma, las cosas no duran ningún tiempo y a través de la rapidez con que se presentan en cada momento de la aplicación de una ley, cada forma desaparece en el mismo momento en que se origina, puesto que, por así decirlo, únicamente vive en un proceso continuo de destrucción y toda adhesión a cosas duraderas —aunque sean de corta duración— es una concepción incompleta que no consigue seguir los movimientos de la realidad en su velocidad propia. De esta manera, lo duradero por excelencia y lo no duradero por excelencia constituyen la unidad en la que se diluye por completo la totalidad del ser.

No hay duda de que no hay un símbolo más claro para el carácter absolutamente móvil del mundo que el dinero. La importancia del dinero reside en que es algo que se entrega; mientras no está en movimiento no es dinero, de acuerdo con su valor

y significación específicos. La influencia que, en ciertas circunstancias, el dinero ejerce en una situación estática reside en su anticipación como el movimiento que será. El dinero no es nada, fuera del intermediario de un movimiento en el cual todo aquello que no es movimiento ha desaparecido; es, por así decirlo, «actus purus»; el dinero vive en una autoenajenación continua en cada punto concreto y, de este modo, constituye el polo opuesto y negación directa de todo ser-para-sí.

Pero, posiblemente, también se ofrezca como símbolo para aquella forma opuesta de formular la realidad. La cantidad aislada de dinero es, por su esencia, un movimiento incesante, pero ello debido precisamente a que el valor que representa se porta frente a los objetos valorativos singulares como la ley general respecto a las configuraciones concretas en las cuales se realiza. Así como la ley, aun trascendiendo todos los movimientos, representa su forma y motivo, de igual modo, el valor abstracto de la riqueza, que no desaparece en los valores aislados, en el que subsiste el dinero como vehículo, al mismo tiempo, es el alma y la determinación de los movimientos económicos. Si bien como singularidad sensible el dinero es la cosa más huidiza del mundo práctico exterior, por razón de su contenido, es lo más permanente y, como punto de indiferencia y de igualación, se encuentra entre todos los demás contenidos y su sentido ideal, como el de la ley, es proporcionar la medida de todas las cosas, sin medirse en ellas mismas, un sentido cuya realización total, en realidad, únicamente podría darse al final de una evolución inacabable. El dinero expresa la relación existente entre los bienes económicos y, frente a la corriente de éstos, se mantiene tan estable como una proporción numérica frente a los objetos múltiples y cambiantes, cuya relación refleja y como la fórmula de la ley de la gravedad frente a las masas materiales y a sus movimientos de infinita multiplicidad. Así como el concepto universal, en su validez lógica, independiente de la cantidad o modificaciones de sus realizaciones, por así decirlo, también representa la ley de éstos, así, también, el dinero —esto es, aquel significado interno, por medio del cual, el trozo de metal o de papel se convierte en dinero— es el concepto universal de las cosas en la medida en que son económicas. Las cosas no tienen por qué ser necesariamente económicas, pero, una vez que lo son, únicamente pueden serlo cuando se someten a la ley del valor que está condensada en el dinero.

La constatación de que sólo esta construcción participa por igual en ambas formas de expresar la realidad, nos remite a su interrelación: su sentido, de hecho, es relativo; es decir, cada una de ellas encuentra su posibilidad lógica y filosófica de interpretar el mundo en la otra. Sólo debido a que la realidad se encuentra en movimiento absoluto tiene sentido afirmar frente a ella el sistema ideal de regularidades atemporalmente válidas y, al revés, tan sólo porque éstas existen, aquella corriente de la existencia resulta designable y comprensible, en lugar de deshacerse en un caos incalificable. La relatividad general del mundo, que, en un primer momento, sólo parece apropiada en una parte de esta contradicción, también incorpora en sí a la otra parte y, de este modo, se muestra dominadora donde solamente parecía ser parte, al igual que el dinero, por encima de su importancia como valor económico singular, constituye un valor aún superior: el de representar el económico abstracto e incorporar ambas funciones en una correlación inseparable en la que ninguna de ellas es la primera.

Por cuanto que aquí un producto del mundo histórico simboliza el comportamiento objetivo de las cosas, aquél establece entre el primero y éste un vínculo especial. Cuanto más se impregna la vida de una sociedad con los caracteres de la economía monetaria, más eficaz y claramente se dibuja en la vida consciente el carácter relativo del ser, ya que el dinero no es otra cosa que la relatividad de los objetos económicos incorporados en una constitución especial que representa su valor. Y al igual que la concepción absolutista del mundo representaba un cierto escalón del desarrollo intelectual, en relación con la configuración práctica, económica y sentimental correspondientes de las cosas humanas, así, también, la concepción relativista parece expresar o, mejor dicho, ser, la relación actual de adaptación de nuestro intelecto, confirmada por la doble imagen de la vida social y la subjetiva que han encontrado en el dinero tanto el soporte más eficaz como el símbolo que refleja mejor sus formas y movimientos.

INDICES

INDICE ALFABETICO DE NOMBRES

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

INDICE GENERAL

El camino de la libertad.

Por A. Robert.
Un volumen en rústica 16,5 × 24 centímetros.
Páginas 194. Edición 1962.
ISBN: 84-259-0476-5. Precio 150

Teorías de la economía del bienestar.

Por H. L. Myint.
Traducción de E. Fuentes Quintana.
Un volumen en rústica 16 × 22,5 centímetros.
Páginas 430. Edición 1962.
ISBN: 84-259-0247-9. Precio 175

Curso de Instituciones de Hacienda pública en España.

Por E. Toledano.
Volúmenes en rústica 17 × 24 cms.
Tomo I, páginas 1.116.
Tomo II, páginas 1.140.
Reedición 1963.
ISBN: 84-259-0532-X. Precio 1.000

Una investigación sobre la influencia de la Economía en el Derecho.

Por Carlos Otero Díaz.
Un volumen en rústica 16 × 22,5 centímetros.
Páginas 142. Edición 1966.
ISBN: 84-259-0178-2. Precio 125

Localización óptima y teoría de Grafos.

Por Alain Schärlig.
Traducción de Rodolfo Argamentería.
Un volumen en rústica 16 × 22,5 centímetros.
Páginas 188. Edición 1973.
ISBN: 84-259-0389-0. Precio 250

Liberalismo y Socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill.

Por Dalmacio Negro Pavón.
Un volumen en rústica 16 × 22 centímetros.
Páginas 292. Edición 1976.
ISBN: 84-259-0577-X. Precio 450

(Sigue al dorso.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS